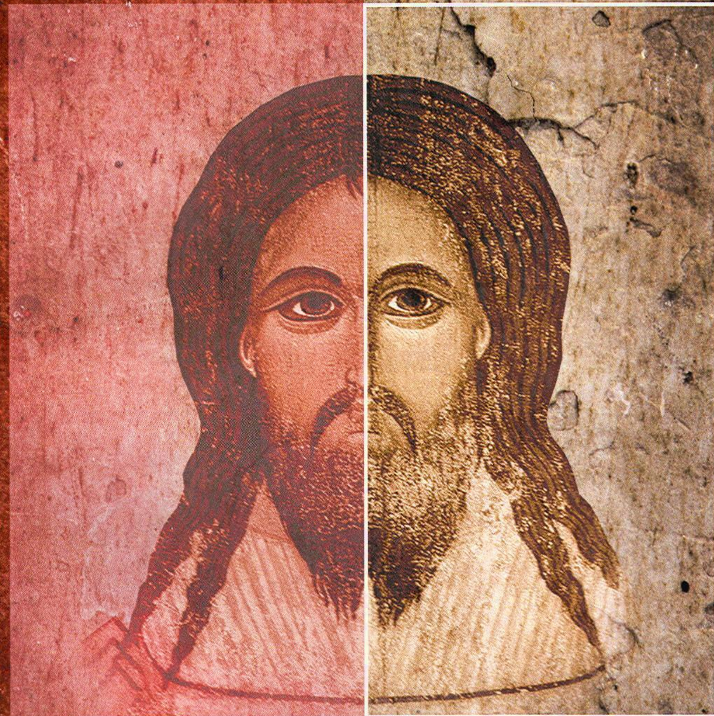
А. А. Горбацкий



ХРИСТИАНСТВО

Часть1

Горбацкий Андрей Александрович – доктор исторических наук, профессор кафедры истории славянских народов. Автор 70 научных, научно-методических, научно-популярных публикаций



В курсе лекций доктора исторических наук, профессора Горбацкого А.А. рассматриваются некоторые проблемы возникновения христианства. Освещается история первых христианских общин и тайных писаний первых христиан. Показана борьба течений в христианстве до его раскола. Анализируются решения Вселенских соборов как формы разрешения спорных вопросов, волновавших Церковь.

Рекомендуется студентам и преподавателям исторических, философских и богословских факультетов

ПРЕДИСЛОВИЕ

История христианства давно привлекает пристальное внимание не только исследователей, но и широкой общественности. И это вполне объяснимо. Ведь с принятием христианства заметно изменилась судьба народов Запада, Востока, а в последствии и других регионов планеты. Но особенно острый интерес к истории христианства наблюдается в конце XX – начале XXI вв. События начального периода христианства являются предметом специального анализа историков, философов, богословов, психологов, культурологов и других представителей обществознания.

Курс лекций «Христианство» написан на основе читаемых автором в Брестском государственном университете имени А.С. Пушкина курсов лекций по истории и теории религии, христианству и религиоведению. В 2003 г. вышел в свет курс лекций «Введение в историю религии» (переиздан в 2004 и в 2005 годах в качестве учебного пособия, допущенного Министерством образования Республики Беларусь).

Предлагаемая книга – первая часть курса лекций (всего в издании по истории христианства запланированы в три части.

Первая часть курса лекций посвящена истории христианства до VIII в. (заканчивается вопросом иконоборчества после VII Вселенского Собора).

В книге показывается становление христианской церковной организации на протяжении первых веков, когда распространялась новая религия. Особое внимание уделено периоду с I в. н.э. до IV в. – от появления первых христианских групп в восточных провинциях Римской империи до превращения христианства в господствующую религию на всей территории империи. Кроме того, затрагиваются те изменения в догматике и этическом учении христианства, которые наиболее сильно повлияли на трансформацию изменение его

организационных форм, на формирование самой Церкви, показан путь, пройденный христианскими формирования до образования Церкви. Отмечается, что становление христианского учения и организация христианских формирований проходили в сложных внутренних спорах, перераставших периодически в борьбу.

Один из актуальных вопросов, которому уделено внимание в курсе лекций, – вопрос отношение христиан к государству, императору и обществу.

В издании рассматривается также форма разрешения спорных вопросов и умиротворения взволнованной Церкви – организация Вселенских Соборов, раскрываются основные проблемы, обсуждавшиеся на первых семи Вселенских Соборах.

Отметим, что до сих пор нет единого мнения о времени и месте появления первых христианских проповедников, времени создания первых сочинений христиан, степени достоверности содержащихся там сведений. Продолжаются дискуссии относительно решений отдельных Вселенских Соборов. Автор не имел возможности подробно рассмотреть эти вопросы, в первую очередь из-за объема издания. Кроме того, курс лекций ориентирован на программу Министерства образования Республики Беларусь по специальности «История» с дополнительной специальностью «Религиоведение».

Учитывая прагматический характер курса лекций, цитирование некоторых работ носит «скрытый» характер, т.е. используемые источники, приведенные в списке литературы в конце книги, приводятся без прямого указания на те или другие страницы. С другой стороны, использование указанных материалов предполагает их авторское прочтение, формулировку проблем и отдельных концептуальных выводов с учетом научных открытий и времени.

Устойчивый интерес к углубленному изучению раннего периода христианства, как, в прочем, и ко всему христианству, свидетельствует о том, что в обществе складывается традиция бережного отношения к

прошлому, укоренилось понимание того, что познание прошлого помогает яснее увидеть будущее, поскольку именно древняя история и культура служат фундаментом современной.

Не менее важно осмысление начального периода истории христианства с точки зрения современных духовных, социально-политических и культурологических задач.

Раздел 1 Социально-исторические и духовные предпосылки возникновения христианства

1.1 Положение в Палестине в I в. н.э.

Христианство возникло в I в. нашей эры в Палестине, находившейся после завоеваний Помпея в составе Римской империи. Население Палестины, особенно области в центральной части – Самарии, было пестрым по этническому составу. Переселенцы приносили с собой элементы своей культуры, своих религий. Помимо греко-римского влияния следует отметить влияние иных культур.

Палестинские евреи, пережившие вавилонское, персидское и македонское владычество, правление иноземных династий Птолемеев и Селевкидов, на короткое время добиваются политической независимости. Со 140 г. до н.э. независимой Иудеей правят цари-первосвященники маккавейской (хасмонейской) династии, которая увеличивала территорию страны и активно стремилась иудаизировать население. В 63 г. до н.э. римский полководец Гней Помпей ввел в Иудею войска. Иерусалим открыл ворота римлянам. Часть населения, не желавшая подчиниться им, захватила Иерусалимский храм и в течение трех месяцев выдерживала осаду. Наконец римлянам удалось ворваться в храм и уничтожить сопротивляющихся. Иудея, присоединенная к провинции Сирии, стала частью Римской империи. Иудея сохранила некоторое самоуправление. В 6 г. н.э. Иудея и Самария были лишены остатков самоуправления. Правление теперь осуществлялось непосредственно римским наместником. Синедрион – совет, состоящий из жрецов и представителей знати во главе с первосвященником, был существенно ограничен в правах и находился под

полным контролем римлян.

Утрата политической самостоятельности тяжело воспринималась частью населения Палестины. В политических событиях был усмотрен религиозный смысл. Распространилась идея божественного возмездия за нарушение заветов отцов, религиозных обычаев и запретов. Эти настроения усиливали позиции еврейских религиозных националистических группировок хасидеев (правоверные иудеи), фарисеев (отделенные). Фарисеи выступали за чистоту иудаизма, против контактов с чужеземцами, за соблюдение внешних норм поведения, что привело к обвинениям их в ханжестве. Это нашло отражение в тексте Нового Завета. По своему социальному составу фарисеи принадлежали в основном к средним слоям городского населения (торговцы, ремесленники, учителя в синагогах).

В конце I в. до н.э. правителем Иудеи был царь Ирод, вызвавший своей жестокостью всеобщую ненависть. По христианской легенде, Ирод приказал перебить всех младенцев мужского пола, узнав, что в Вифлееме родился ребенок, которому суждено стать царем иудейским. Избиение младенцев – эпизод не исторический, но по приказанию Ирода действительно было уничтожено множество людей, в том числе его жена и три сына. Узнав об этих казнях, римский император Август сказал, что лучше быть «свиньей Ирода, чем его сыном». И тем не менее (а может быть, именно вследствие жестокости Ирода, которая внушала его подданным страх и повиновение) Август покровительствовал Ироду. Ирод подчинялся Риму во всех действиях, касающихся внешних сношений, все жители Иудеи должны были приносить присягу на верность не только ему, но и императору Августу. Ирод обложил население огромными налогами, конфисковал землю у своих противников и раздал ее своим родственникам и приближенным.

Важным аспектом политики Ирода было строительство городов, которые получали полисное устройство, т.е. управление по типу греческого, существовавшего в других восточных провинциях. Характерны названия, которые Ирод давал основанным им городам: Кесария (греч. передача слова «Цезарея»), Себестея (по-

гречески Себастос – Август). Население этих городов было смешанным, там жили греки, иудеи, сирийцы. Ирод стремился включить свою страну в систему Римской империи не только чисто политически, но и на уровне культуры и быта. Он возводил дворцы, театры, термы (общественные бани, широко распространенные у римлян). В некоторых городах были построены храмы, посвященные Августу. Но при этом Ирод поддерживал иудейскую религию. Он начал грандиозную реставрацию иерусалимского храма Яхве. Наглядным выражением «объединительной» тенденции правления Ирода было использование в архитектуре дворцов, языческих храмов и храма Яхве колонн античного типа с пышной коринфской капителью. Этот тип колонн получил широкое распространение по всему Средиземноморью, он как бы олицетворял единство этого мира под эгидой Рима. В архитектуре жилых домов использовались непосредственно римские образцы. Появлялись многоквартирные дома в несколько этажей (инсулы). Чужеземное влияние проникло в городах и в повседневную жизнь: в одежде появились греко-римские элементы, правда, главным образом у мужчин, тогда как в женском костюме сохранялось восточное влияние.

В Палестине циркулировали самые разнообразные монеты. В I в. Иудея не обладала правом чеканить серебряную монету; там имели хождение серебряные монеты, которые чеканили некоторые города, а также, конечно, римские серебряные денарии, которыми и уплачивалась подать Риму. Население Палестины говорило на разных языках: большинство – на арамейском, одном из семитских языков, который к этому времени стал основным языком областей Передней Азии, вытеснив из разговорной речи более древние языки (в том числе и древнееврейский); широко распространен был греческий, особенно в городах, находившихся за рекой Иордан (союз этих городов, имевших полисное устройство, назывался Десятиградием).

Наряду с греко-римским влиянием в Палестине можно проследить и влияние соседних восточных областей, прежде всего Египта.

В то же время среди греков и римлян, живущих в Палестине, проявлялся интерес к иудейским обычаям и

верованиям. Так, согласно преданию, в г. Капернауме по инициативе римского центуриона (младшего командира) была выстроена синагога. Иудаизм проник за пределы Палестины.

Итак, можно говорить, что в известной мере в Палестине происходили те же процессы, что и в других областях Римской державы. И эти процессы обостряли имущественное и социальное расслоение. Богатые становились богаче, а бедные – еще беднее. Жизнь в городах, которые пользовались самоуправлением и были центрами ремесла и торговли, резко отличалась от жизни в маленьких городках и сельской местности. В палестинских деревнях еще сохранялись традиции коллективной собственности (каналы, мельницы), коллективной солидарности. Выкуп из рабства братьев по вере считался важнейшей обязанностью религиозных общин. Эта обязанность ложилась особенно тяжким бременем на бедные деревни.

Выше сказанным можно, видимо, в значительной степени объяснить тот факт, что многие жители Палестины враждебно относились к городам, имевшим самоуправление. Во время волнений были случаи нападения на эти города. Но и среди основного населения Палестины не было единства: иудеи презирали жителей области Галилея; галилеян считали склонными к мятежам, не слишком нравственными людьми («разбойниками»), недостаточно образованными и недостаточно сведущими в вопросах веры. В Галилее, по всей вероятности, не было постоянных школ для законоучителей, там учили и проповедовали пришлые учителя (рабби). Галилеяне говорили на арамейско-галилейском диалекте, и их сразу узнавали по акценту.

Особую область в центральной части Палестины составляла Самария. После разрушения Израильского царства ассирийцами в конце VIII в. до н.э. эта область была заселена переселенцами, которые смешались с остатками местного населения. Хотя верования самаритян были близки иудаизму, иудеи не признавали их единоверцами и сторонились их. Ирод заново отстроил Самарию. Он воздвиг там храм, посвященный Августу.

Имущественные, социальные, этнические и религиозные противоречия дестабилизировали

обстановку в стране. Недовольство проримской позицией Ирода переплеталось с недовольством его культурными новшествами: ведь основанные им города становились средоточием язычества. Особенно сильно было недовольство в Иудее и Галилее. Правление Ирода сопровождалось множественными выступлениями, на которые он отвечал массовыми репрессиями. Были случаи отказа выполнять его распоряжения. Так, шесть тысяч человек, принадлежавших к течению фарисеев (представители общественно-религиозного течения в Иудее во 2 в. до н.э. – 2 в. н.э.; выражали интересы преимущественно средних слоев населения. Стремились истолковать Пятикнижие в соответствии с новыми социально-экономическими условиями), отказались принести присягу Ироду и Августу. Многие из этих людей были казнены.

Умер Ирод в 4 г. до н.э.; его смерть вызвала новые волнения, жестоко подавленные римлянами. На рубеже нашей эры наместник Сирии Квинтилий Вар разгромил повстанцев, боровшихся в Галилее и на юге Палестины. Две тысячи человек были распяты на крестах – как за семьдесят лет до этого в Италии были распяты рабы, боровшиеся под предводительством Спартака за свое освобождение.

В 6 г. н.э. Иудея и Самария были превращены в императорскую провинцию, т.е. провинцию, которая управлялась наместниками, непосредственно назначавшимися императором. Правда, кое-какие права были оставлены у жречества иерусалимского храма и синедриона – совета, куда входили жрецы и представители светской знати. Во главе синедриона стоял первосвященник иерусалимского храма. В компетенцию синедриона входили вопросы внутреннего управления, он имел некоторые судебные и политические полномочия, но, конечно, под контролем римлян (смертный приговор, например, могли вынести только римские власти).

Окраинные области Палестины римляне оставили в управлении сыновей Ирода, которые стали вассалами Рима. Так, Галилея и Перея находились под властью Ирода Антипы вплоть до 40 г., когда

император Калигула лишил его власти.

1.2 Распространение в Палестине религиозных течений. Кумранская община

Положение в стране оставалось напряженным в течение всего I в. Римские власти далеко не всегда считались с местными обычаями. Так, прокуратор и префект Понтий Пилат при своем вступлении в должность приказал войскам войти в Иерусалим и нести изображения императора, что оскорбило религиозные чувства ортодоксальных иудеев; на постройку водопровода тот же прокуратор использовал казну храма, что тоже было против существовавших правил. Антиримские настроения в Иудее были очень сильны, но внутри палестинского общества не было единства: существовали самые разные группировки и течения, спорившие друг с другом по политическим (отношение к римлянам) и вероучительным вопросам. К общественной верхушке принадлежали так называемые **саддукеи**; они требовали строгого соблюдения установлений, записанных в священной книге иудеев – Библии, не признавали никаких устных учений и дополнений. При этом саддукеи воспринимали греко-римскую культуру и в известной степени поддерживали римлян. Значительным влиянием в иудейском обществе обладали **фарисеи** – религиозное течение, представители которого выступали за чистоту иудаизма, против контактов с чужеземцами, против участия в каких бы то ни было празднествах язычников, даже частных. Фарисеи занимались толкованием священных книг, извлекая из них и формулируя нормы, пригодные для условий современной им общественной жизни. Фарисеи признавали воскресение мертвых, загробное воздаяние, что отвергалось саддукеями. Среди фарисеев тоже не было единства. Некоторые фарисеи выступали за скрупулезное соблюдение всех внешних норм поведения, за что и заслужили упреки в лицемерии и ханжестве (не только в христианской, но и в талмудической литературе). Социальный состав фарисеев был неоднородным, в основном это были средние слои по достатку и занятиям (торговцы,

ремесленники, учителя в синагогах).

В конце I в. до н.э. – начале I в. н. э. сложилось крайне радикальное движение **зелотов и сикариев** (кинжальщиков), которые выступали за непримиримую борьбу с Римом и со своей собственной знатью (сикариями был убит первосвященник Ионатан). Зелоты и сикарии были теми группировками, которые приняли наиболее активное участие в I Иудейской войне – мощном антиримском восстании 66–70 гг. Они в основном состояли из представителей низов населения и деклассированных элементов; во время Иудейской войны к ним присоединились и рабы.

Кроме перечисленных групп в Палестине I в. н.э. было большое количество бродячих проповедников, возвещавших скорый приход спасителя, мессии («машшиах») – помазанника Божия, который освободит народ и станет истинным «царем иудейским». Имена некоторых из них упоминает иудейский писатель I в. н.э. Иосиф Флавий. Бедняки готовы были верить любому призыву, лишь бы он обещал освобождение. Один проповедник сменялся другим. То восторженная толпа шла за человеком по имени Февда, который утверждал, что воды реки расступятся перед ним, а те, кто пойдет за ним, обретут спасение. То в Самарии какой-то человек призывал людей собраться вокруг него на горе: он тоже мессия и поможет сокрушить господство римлян. То проповедник, пришедший из Египта (согласно Новому Завету, за него потом приняли апостола Павла), хотел с толпой захватить Иерусалим. Римляне бросали на толпу военные отряды, которые топтали, били, кололи всех этих пророков и их последователей.

Среди религиозных течений, групп, сект была одна, учение и организация которой имеют непосредственное отношение к истокам христианства. Это **ессеи**, о которых рассказывают древние авторы (Иосиф Флавий, Филон из Александрии, римский писатель Плиний Старший) и к которым, по мнению большинства ученых, принадлежали члены религиозной общины, чьи рукописи, а затем и поселения были обнаружены в районе Мертвого моря после Второй мировой войны. «Они жили все вместе, – рассказывает о

ессенах Филон, – организованные в корпорации, гетерии, братства, и все заняты были работами для общины. Никто из них не имеет собственного имущества, ни дома, ни раба, ни земли, ни стада, ничего вообще, что приносит богатство. Но, соединяя все свое имущество без различия, они все пользуются им сообща». Община эта обычно называется в научной литературе кумранской (по имени местности Вади-Кумран, где впервые случайно арабскими пастухами были найдены спрятанные в пещере рукописи). Рукописям этой общины, описанию ее поселений, раскопанных археологами, посвящена обширная литература. Наиболее полная характеристика всех аспектов, связанных с кумранской общиной, содержится в книге И.Д. Амусина «Кумранская община». Члены этой религиозной общины, существовавшей во II в. до н.э. – I в. н.э., удалились в пустыню и создали замкнутую религиозную организацию. Они исповедовали иудаизм, но считали, что жречество осквернило Иерусалимский храм нечестием, исказило божественное учение. Именно поэтому кумраниты порвали отношения с храмом и стали называть себя «Новым союзом» (или «Новым заветом»), поскольку старый союз с Богом, Старый Завет, был, по мнению кумранитов, нарушен сторонниками ортодоксального иудаизма. Два других самоназвания общины, встречающиеся в кумранских рукописях,— «община нищих» или просто «нищие» – отражали ее социальный состав и отношение к богатству членов общины. Следует отметить, что слово «эвйоним» («нищие») употреблялось впоследствии в качестве самоназвания некоторыми ранними христианскими группами, не порывавшими еще с иудаизмом. Кумраниты называли себя также «сынами света» – в противоположность «сынам тьмы», к которым они причисляли все остальное человечество, а также «простецами», «немудреными» в отличие от профессиональных законоучителей, фарисеев, которые брали на себя смелость толковать законы и предписания священных книг. Уже из этих самоназваний вырисовывается организация, оппозиционная взглядам, господствующим в окружающем кумранитов обществе.

Кумраниты жили, как уже говорилось, замкнутой общиной, для которой характерны были общность имущества, обязательный труд всех членов общины, совместные трапезы, изучение религиозных текстов.

Вступить в общину было трудно. Желавшие это сделать проходили испытательный срок в течение двух лет. По истечении этого срока общее собрание выносило решение о принятии кандидата в общину. Новый член передавал общине «все знание, труд и имущество» (в уставе общины прямо сказано, что принятие нового члена сопровождается смешением его имущества с имуществом общины). Члены общины избегали общаться с окружающим миром: они должны были, согласно уставу, «отделиться от людей кривды». Жизнь кумранитов была строго регламентирована: большую часть времени они должны были работать, участвовали в общих трапезах, а «треть ночи» отдавали изучению священных текстов. В общине существовали ритуальные омовения; причем важной их особенностью было требование предварительного духовного очищения – внутреннего покаяния (черта, которая затем будет ярко выражена в раннем христианстве). Вообще для кумранской общины, как, по-видимому, и для всего ессейского движения, было характерно стремление сделать культ менее формальным, более духовным. В частности, это относится к вопросу о жертвоприношениях. Согласно ортодоксальному иудаизму, жертвы Яхве должны приноситься только в Иерусалимском храме. Разрыв членов кумранской общины с храмом не только сделал, таким образом, невозможным для ее членов жертвоприношения, но и заставил кумранитов пересмотреть свое отношение к самому обряду. Для кумранитов «дух святости» важнее, чем «мясо всесожжений и чем жертвенный жир», а «совершенство пути» равнозначно «дарам благоволения» (т.е. жертвам).

Целью кумранитов и всех их установлений была подготовка к решающей борьбе «сынов света» с «сынами тьмы», которая должна будет кончиться победой ««сынов света». И.Д. Амусин выделяет следующие характерные черты религиозного учения кумранитов: дуализм (представление о борьбе в мире двух начал – злого и доброго); избранничество членов общины как «сынов света», предопределенное божеством; вера в конец этого мира – эсхатологизм (от греческого слова «эсхатос» – конец) и мессианизм – вера в приход божественного спасителя, помазанника Божьего. В книге «Кумранская община» И.Д. Амусин пишет: «Ожидание мессии является выражением не только религиозно-мифологической идеи. Социальный смысл и

содержание мессианских чаяний заключаются в глубокой жажде перемен, в мечте о переустройстве мира. В то же время это является свидетельством отчаяния, вызванного сознанием невозможности только своими силами искоренить зло и социальную несправедливость на земле».

В этих представлениях о конце мира, о суде Божьем, которому подвергнутся нечестивые, о посреднике между Богом и людьми особое место занимает почитание основателя общины – «учителя праведности». Этот человек, по мнению большинства ученых, реально существовал; согласно кумранским документам, против него выступил «нечестивый жрец». Попытки ученых отождествить эти фигуры с конкретными историческими лицами пока не увенчались успехом. Наиболее распространено мнение, что «учитель праведности» жил во II в. до н.э. Он создал учение кумранской общины. После его смерти произошла, как это обычно бывает в новых религиозных течениях, мифологизация его образа. Ему придавались особые черты: в кумранских рукописях, например, говорится, что учитель знал истину «непосредственно из уст Бога». Кумраниты ставили основателя своей общины выше ветхозаветных пророков, поскольку он (учитель) мог истолковывать все тайны, содержащиеся у пророков (одним из специфических жанров кумранской литературы были комментарии к древним пророчествам, которые кумраниты истолковывали в духе своего учения и как указания на современные им события). Преданность заветам «учителя праведности» должна спасти его сторонников во время последнего суда. Не исключено, что кумраниты верили в возможность воскресения «учителя» и его возвращения на землю.

Кумраниты требовали от всех членов общины строжайшего соблюдения организационных и вероучительных установлений. За любое нарушение полагались наказания: сокращение пищевого рациона, временное отлучение, изгнание из общины. Общаться с изгнанными также строжайше запрещалось: если такое общение произошло у какого-либо члена общины случайно, он не мог участвовать в общих советах; если сознательно – изгонялся навсегда. Изгнанием наказывалось недовольство организационными основами общины, отход от вероучения. Если человек, «дух которого дрогнул», раскаивался, то он все равно нес

наказание, но более мягкое: отлучение на один год и ущемление в правах на второй (так, во время трапез он обязан был сидеть позади всех членов общины). Таким образом, ясно видно, что для поддержания своей замкнутости и исключительности общине приходилось прибегать к жестким дисциплинарным мерам. Осуществление внутри общины принципа примитивного равенства могло происходить только в полной изоляции от окружающего мира, где люди были разделены на рабов и свободных, на богатых и бедных, на людей, стоящих у власти и подчиненных им, от мира, где многочисленные проповедники провозглашали единственно истинным каждый свое учение, где люди разных народностей и разных убеждений непрерывно смешивались и разделялись. Однако, чтобы осуществить такую изоляцию, к которой стремились основатели кумранской общины, недостаточно было удалиться в пустыню. Нужно было подавить в ее членах приверженность старым традициям, изменить их социальную и индивидуальную психологию. Разработанная система наказаний показывает, как нелегок был этот процесс.

Люди, недовольные своей жизнью, не видящие выхода, шли к кумранитам. Римский писатель Плиний Старший сообщал об ессеях (разновидностью которых и была кумранская община): «Изо дня в день число их увеличивается благодаря появлению массы утомленных жизнью пришельцев, которых волны фортуны влекут к обычаям ессеев». Но, стремясь осуществить равенство, кумраниты на деле отказывались от него, требуя беспрекословного повиновения старшим, стремясь к воспитанию личной ответственности каждого человека, к высокой духовности религиозного культа, они подавляли личность и требовали соблюдения своего ритуала не менее, если не более, жестко, чем фарисеи требовали соблюдения ритуала ортодоксального иудаизма. В этом было глубокое противоречие кумранской общины. Хотя влияние, оказанное кумранитами на религиозное учение первых христиан, было очень велико, но сами кумраниты не смогли выйти за пределы своей секты.

Правда, не все ессейские общины, в том числе и близкие к кумранской, были столь же изолированы. Среди рукописей, обнаруженных в Кумране, имеется так называемый Дамасский документ, судя по которому

условия жизни других сектантов ессейского толка отличались от условий жизни кумранской общины. Члены секты, чья организация отражена в Дамасском документе, не обобществляли свое имущество, у них было индивидуальное хозяйство, а у некоторых и рабы (в Дамасском документе сказано: «Пусть никто не принуждает раба своего, и рабыню свою, и наемника своего работать в субботу»). В секте, жившей по этим правилам, был общий фонд, созданный из отчислений двухдневного заработка, средства из которого раздавались беднякам, сиротам, старикам, а также предназначались для людей, находящихся «в плену у чужого народа». Но наряду с различиями между двумя группами были и черты сходства: сектанты Дамасского документа тоже выступали против фарисеев, их община также называлась «Новым союзом»; в учении, как и в учении кумранитов, прослеживается дуализм. Членам общины предписывалось не продавать ничего «из своего тока и из своей давильни» иноплеменникам. Как и у кумранитов, у членов этой общины был испытательный срок для желающих вступить в нее, своя система наказаний (в частности, запрещение вести какие бы то ни было хозяйственные дела с человеком, временно удаленным или совсем исключенным из общины за провинность). По мнению И.Д. Амусина, устав кумранской общины и Дамасский документ отражают различные сосуществовавшие локальные группы, отличавшиеся по своим организационным принципам, но близкие друг к другу по идеологии. Кумранская община была сообществом отшельников, пытавшихся осуществить своего рода идеал; Дамасский документ отражает организацию людей, живущих в обычных условиях.

Ессейское учение, как оно отражено в рукописях, открытых в районе Мертвого моря, оказало большое влияние на формирование раннего христианства. Представление о конце мира, о борьбе добра со злом, мессианизм, резкие выступления против богатства, своеобразное переплетение учения о предопределенности Богом всех событий в мире и представления о свободе воли у человека, который может выбрать путь спасения, – все это свойственно и ессейству, и раннему христианству. В раннехристианской литературе встречаются и самоназвания, соответствующие кумранским: «сыны света», «нищие» и т.п. Резкое осуждение

жертвоприношений в христианстве также перекликается с отношением к этому обряду у кумранитов. Исследователи отмечают многочисленные фразеологические и терминологические совпадения между Новозаветной и кумранской литературой (не говоря уже о самом названии собрания христианских священных книг – Новый Завет). Правда, нужно отметить, что, сопоставляя кумранские материалы с христианскими в поисках параллелей, мы наталкиваемся на разнохарактерность христианских свидетельств, даже тех, что собраны в Новом Завете, не говоря уже об апокрифах. Так, если в Послании Иакова говорится о необходимости исполнения дел (т.е. требований иудейского закона, который признавали и кумраниты), то в Посланиях Павла исполнение «дел закона» осуждается; вместо него выдвигается основной тезис спасения через веру. Подобные примеры можно было бы приводить еще. Они показывают не только сам факт наличия расхождений в христианском учении на раннем этапе его существования, но и менее жесткую – по сравнению с учением кумранитов – оформленность этого учения, что создавало возможность развития, впитывания разных, в том числе противоречивых, идей и образов, а значит, и возможность привлечения к новой религии значительно более широкого круга людей.

Разумеется, между христианством и ессейским учением были весьма существенные различия, самыми главными из которых являлись вера христиан в уже совершившийся приход мессии – Иисуса, отсутствие замкнутости первых христианских общин, стремление к широкой проповеди. Отдельные места новозаветных сочинений звучат как прямая полемика с кумранскими правилами: «...для того ли приносится свеча, чтобы поставить ее под сосуд или под кровать? не для того ли, чтобы поставить на подсвечнике?» (Мк. 4:21) или: «Вы – свет мира. Не может укрыться город, стоящий на верху горы. И, зажегши свечу, не ставят ее под сосудом, но на подсвечнике, и светит всем в доме. Так да светит свет ваш пред людьми, чтобы они видели ваши добрые дела и прославляли Отца вашего Небесного» (Мф. 5:14–16). Приведенные места, близкие друг другу не только по смыслу, но и по фразеологии, по-видимому, восходят к наиболее древней христианской традиции. Можно думать, что открытость христианской проповеди была одним из основных принципов,

которые с самого начала отличали группу последователей проповедника Иисуса из Назарета от кумранской общины. В дальнейшем эти различия усиливались по мере развития христианского вероучения, по мере его превращения в мировую религию. Но кумранское учение, несомненно, оказало большое влияние на первых христиан, о чем свидетельствуют не только совпадения в отдельных идеях и высказываниях, но и сам факт полемики, прибегнуть к которой христиане сочли необходимым.

Как отмечает И.Д. Амусин, кумранское учение сыграло своего рода «посредническую роль» между ортодоксальным иудаизмом и христианством. «В кумранской идеологии, – пишет он, – впервые пробила себе место идея замены избранничества целого этноса избранничеством индивидуальным, что объективно способствовало выходу иудейского универсализма за его этнические пределы».

Изучение кумранских рукописей позволило ученым яснее представить себе корни многих христианских верований, ту религиозно-психологическую обстановку, в которой зарождалось новое учение. Но дать конкретное, детальное описание той первой группы сектантов, из чьих проповедей впоследствии вырастет мировая религия, очень трудно. Основная трудность состоит в характере, хронологии и некоторых особенностях источников.

Раздел 2 Первые христианские общины

2.1 Возникновение и состав первых христианских общин

В век Рождества Христова Римское царство простиралось от Евфрата до Атлантического океана, от Африканской пустыни до Рейна. Оно охватывало 600 т. миль с населением более 120 миллионов. Рядом с Римским царством уже тогда имело значение примыкавшее к нему на востоке Парфянское царство. Оно возникло за III века до н.э. (с 256 г.) и охватывало области от Евфрата до Инда и от Каспийского до Персидского и Индийского морей. Это царство было разрушено основателем нового персидского царства Сассанидской династии Артаксерксом I (IV), в 226 г. Он же основал Среднее персидское царство, ставшее беспокойным соседом Римского царства. К северо-западу от Парфянского царства находилось Эдесское или Осромское государство. Оно держалось до 216 г., потом вошло в состав Римской империи. К северу от Парфянского царства находилась Армения. Малая Армения еще до н.э. была присоединена Римской империей. Великая же Армения была под властью Рима при Траяне; с 259 по 286 гг. была персидскою провинцией, в другое время имела собственных князей. К югу от Римского и Парфянского царства лежала Аравия, западнее – Африка. В Европе жили к востоку от Рейна и к северу от Дуная германцы. Они постепенно объединились с другими германскими народами – франками, саксами, алеманами, готами и другими – и угрожали Риму. С половины III века готы начали победоносно наступать на северные пределы римского царства, так что римляне должны были уступить им Дакию, завоеванную в начале II в. Траяном, из которой императору Аврелиану (271 г.) пришлось вывести свои легионы.

Того, к чему стремился Александр Великий, – основать мировую монархию, удалось достигнуть только

римлянам. Но непрерывные войны, при помощи которых эта цель достигалась, превратили цветущие страны в пустыни, ослабили торговлю и промышленность и повсюду создавали невыносимое состояние неуверенности. Люди только постепенно осваивались и привыкали к новому порядку вещей. Восток скорее пришел в нормальное состояние, чем Запад. Римский принципат, который был для римского народа невыносим и по политическим и по религиозным основаниям, не встречал противодействия со стороны народа; наоборот, народ с чувством благодарности принимал блага нового управления. Христиане же потом увидели в Римской монархии особое действие Провидения. Несомненно одно: в условиях и пределах старого римского царства проповедь универсальной религии была немыслима.

Окончательной победе монархии на Западе помог **эллинизм**; он вообще стал главною опорою мирового единства. Эллинизм дал культуру Римскому государству и наделил его мировым языком, на котором говорили образованные людиразных стран, (по крайней мере, все понимали его). Он подчинил горделивое, победоносно-сокрушительное настроение Рима чувству терпения в отношении к пестрому разнообразию народностей мира. Государственное управление восприняло полностью это новое явление жизни в виде эллинизма. Благодаря этому торговля и разнообразные контакты быстро развивались. Удобные шоссейные дороги покрыли сетью страну и служили как для целей управления, так и для торговли. Разрушенные города были в большинстве вновь отстроены. Важнейшую функцию в стране, кроме исправных дорог, выполняли морские пути. Благодаря всему этому связь между жителями государства поддерживалась организованными почтовыми сообщениями. Но главным образом объединение народностей достигалось благодаря греческому языку: это был язык торговли, постоянных контактов и сделок. Конечно, этот язык уже сильно отличался от классического греческого языка.

Однако в этих неплохих условиях, наступивших для римских народов с основанием мировой монархии, были и проблемы. Рядом с накоплением богатств в больших торговых городах, с увеличением капиталов и сосредоточением их в немногих руках, параллельно была ужасающая бедность. Усилившееся мировое

общение еще в начале римских завоеваний привело к уничтожению свободного крестьянства в Италии. Благородные стремления братьев Гракхов не увенчались успехом. Чем легче сделался ввоз заграничного хлеба, тем быстрее падали цены борьба крестьян за существование становилась всё труднее. Следствием этого было постепенное исчезновение крестьянства, и их хозяйства стали переходить в руки богатых всадников и превращаться в огромные имения (латифундии), которые обрабатывались при помощи рабского дешевого труда. Императорское время сопровождалось неожиданным падением мировой торговли, которая естественно была неразрывно связана с индустрией и способствовала ее процветанию. Вследствие этого нависла угроза над мелкими ремесленниками в городах. Во всяком случае, самостоятельное, независимое существование их сделалось почти невозможным. Положение еще более обострилось в связи с тем, что государству не удалось провести правильной налоговой реформы и распределения налогов среди населения. Так как римские граждане были освобождены от военной службы, а также от прямых податей, то вся тяжесть налогов была перенесена на провинцию. Собирание податей там было передано откупщикам, и произволу старших и младших чиновников не было предела. Можно представить себе социальное состояние и переживания низших классов, совершенно задавленных тяжкими трудами. Они, естественно, искали хоть минутного забвения тяжестей жизни в мечтах о потустороннем блаженстве, лучшей жизни в другом мире.

От тяжелых, даже гибельных последствий такого развития дел в политической и экономической жизни пытались спастись посредством основания различных союзов, дружеств, товариществ. И тогдашнее время было классической эпохой союзов. Наряду с ремесленными союзами (цехами кузнецов, среброковачей), союзами по общественному положению (жрецов, купцов, музыкантов) были союзы, которые имели своей задачей воспитывать просто чувство товарищества (например, ежемесячные собрания и пирушки за счет общей кассы); были и другие, которые преследовали чисто социальные цели, к при меру кассы больных и умирающих. Огромным влиянием пользовались тогда религиозные союзы, которые имели своей задачей отправление, совершение культа тем или иным божествам по обычаям их страны. Известную связь с

религиозной жизнью имели все организации, даже если они служили и светским целям, поэтому жрец выдвигался на первое место. Следует заметить, что забота о почитании своего местного божества не только организовала союзы, на этом пути получили права гражданства в римском царстве иностранные культы (Изиды, Сераписа и сирийских божеств). Часто признаваемая (Вайнгартен, Хайнрици, Геч и другие) зависимость христианских общин от организаций этих религиозных союзов не могла быть доказана. Но то, что возникновению христианских общин способствовали такие союзы – бесспорно. Союзы под различными названиями нередко занимались политикой, и, ввиду отсутствия контроля над ними, их деятельность была гораздо опаснее. Император Траян запретил все тайные союзы и не разрешал создания даже таких организаций, которые могли преследовать самые животрепещущие задачи. Так, он не разрешил создания пожарного общества в Вифинии.

Проповедники нового религиозного учения, пришедшие из Палестины, первоначально обращались к иудеям, живущим в городах восточных провинций, т.е. к иудеям диаспоры (рассеяния). «Рассеяние» началось давно. Еще в начале VI в. до н.э. вавилонский царь Навуходоносор завоевал Иудею и насильственно переселил значительную часть ее населения в Вавилонию. Хотя после завоевания Вавилонского царства персами иудеям было разрешено вернуться на родину, кое-кто остался на прежнем месте. В дальнейшем Палестина переходила от одного завоевателя к другому: она входила в состав Персидского царства, за нее боролись полководцы, поделившие после смерти Александра Македонского основанную им державу. Во II в. до н.э. Палестина обрела независимость, но уже в первой половине I в. до н.э. она досталась римлянам. Притеснения со стороны иноземных завоевателей, внутренняя борьба между различными классами и политическими группировками, бедность палестинской экономики приводили к постоянному оттоку населения; многие переселялись в расположенные сравнительно недалеко более богатые города переднеазиатских стран, вошедших затем в состав Римской империи.

Переселившиеся иудеи стремились сохранить свою веру, они образовывали землячества с некоторым

внутренним самоуправлением, строили синагоги. Но постоянное общение с населением тех мест, в которых они жили, не могло не наложить отпечатка на их мировоззрение и психологию. Многие иудеи стали говорить только по-гречески, например иудеи, жившие в Александрии египетской с ее преимущественно грекоязычньм населением или в греческих городах Малой Азии. В III в. до н.э. александрийские иудеи предприняли перевод на греческий язык Библии. Это была знаменитая Септуагинта («Перевод семидесяти»), по преданию, в переводе принимало участие семьдесят человек. Грекоязычные иудеи, а вслед за ними и первые христиане почитали текст Септуагинты священным и боговдохновенным.

Иудеи диаспоры находились в разнообразных контактах с окружающим миром и все-таки не могли не чувствовать себя чужаками. За редким исключением они не пользовались правами гражданства в городах, где жили. Известно о периодических столкновениях, происходивших между иудеями и основным населением различных городов (например, Александрии). В то же время, с точки зрения ортодоксальных иудеев Палестины, без совершения жертвоприношений в иерусалимском храме, без общения со жречеством иудаизм не мог быть подлинным. Фарисеи, как уже говорилось, выступали против тесных контактов иудеев с иноверцами. Но иудеи диаспоры, невзирая на запреты, воспринимали местные обычаи. Все это создавало особую психологическую ситуацию: с одной стороны, эти люди ощущали свою связь с Палестиной, жадно прислушивались к проповедникам, приходившим оттуда или рассказывавшим о событиях, происходивших там, а с другой стороны, они оказывались более восприимчивыми к учениям, которые не признавали жесткую регламентацию поведения, ригоризм фарисеев. Да и поверить в возможность воскресения мессии было легче людям, которые постоянно слышали в своем языческом окружении рассказы об умирающих и воскресающих Богах плодородия (египетском Осирисе, греческом Дионисе, малоазийском Аттисе). Правда, после разрушения иерусалимского храма римлянами разница между палестинскими и внепалестинскими иудеями стала стираться. Реакцией на преследования римлян была их консолидация, а обращение иудеев к неортодоксальным сектам, в том числе христианству, во II в. заметно сократилось. Но

христианство к тому времени уже начало привлекать к себе выходцев из разноплеменного населения провинций.

Кроме иудеев в их молитвенных собраниях в синагогах городов восточных провинций Римской империи принимали участие и местные жители, заинтересовавшиеся иудейской религией. Для населения Римской империи были характерны религиозные поиски, неудовлетворенность традиционными античными верованиями. Результатом этого был интерес к монотеистическим религиям, в частности к иудаизму. Иудеи диаспоры охотно принимали в свою среду подобных «сочувствующих». Вопреки требованию ортодоксов эти люди, своего рода послушники («чтущие Бога», названы они в Новом Завете), не всегда подвергались обрезанию. По-видимому, именно из этой категории людей первоначально выходило больше всего сторонников христианского вероучения.

Основными источниками, по которым можно судить об организации, составе, внутренней жизни общин первых христиан, являются Деяния апостолов, Новозаветные послания, авторами которых церковь считает учеников Иисуса, а также апостола Павла, который его учеником не был. Согласно традиции, Павел, или Савл, был римским гражданином из малоазийского города Тарса; сначала он был ревностным сторонником ортодоксального иудаизма, а затем столь же ревностным проповедником христианства. У нас нет оснований сомневаться в историчности Павла. Его учение оказало огромное влияние на пути развития новой религии. Но не все послания, которые помещены в Новом Завете под именем Павла, принадлежат ему. Так, ученые единодушно признают, что Послание к ефесянам не могло быть написано при жизни Павла. Оно отличается от его подлинных посланий и по стилю, и по содержанию описания обстановки в общинах. Многие ученые считают также, что Послания к Тимофею и Титу были созданы уже после смерти Павла с возможным включением отдельных отрывков (имен, бытовых деталей), взятых из его подлинных частных писем. Послание к евреям, тоже приписанное Павлу, получило это авторство сравнительно поздно. По поводу включения его в канон среди христиан шли длительные споры. Даже многие протестантские теологи считают

это послание «анонимным», настолько оно стоит особняком среди других посланий. Послания остальных апостолов отражают ситуацию более позднюю, чем собственно Павловы писания. Они были созданы в разных христианских общинах, по крайней мере, поколением позже того, когда могли действовать ученики Иисуса. Создание этих посланий было связано с необходимостью закрепить священным авторитетом систему правил, регулирующих внутреннюю жизнь христиан.

Деяния апостолов, по-видимому написанные в самом конце I в., объединяют рассказ о деятельности ряда апостолов, прежде всего в иерусалимской общине, восходящий к устным преданиям, и своего рода путевой дневник, так называемые «мы – отрывки», который написан от лица спутников Павла. Многие ученые считают эту часть древнейшим ядром Деяний. Она написана сжато, там почти нет религиозно-назидательных поучений, в то время как описание иерусалимской общины, сделанное когда Иерусалим был уже разрушен, скорее ставит своей целью дать образец для подражания, чем пересказать подлинные события. В рассказах о путешествиях Павла и его учеников содержатся имена римских наместников, известных по другим источникам, бытовые детали соответствуют описанному времени и месту.

Согласно христианским рассказам, отраженным в этих произведениях, проповедники нового учения в городах восточных провинций Римской империи проповедовали, как и в Палестине, в синагогах. Иногда их слушали со вниманием, иногда правоверные иудеи резко против них выступали. В Деяниях апостолов рассказывается, что в Коринфе христианином стал «начальник синагоги», т.е. человек, который руководил организацией молитвенных собраний. В Антиохии в Писидии – глубинной области Малой Азии, где проповедовали Павел и Варнава, за ними пошли после их выступления обращенные в иудаизм язычники, правоверные же иудеи убедили городское начальство изгнать их из города (13:14–50). Некоторые проповедники, прежде всего Павел и его единомышленники, довольно скоро стали ориентироваться на проповедь среди неиудеев. В Послании к Галатам Павел прямо говорит, что дело своей жизни он видит в проповеди среди язычников: «и, узнав о благодати, данной мне, Иаков, и Кифа и Иоанн, почитаемые

столпами, подали мне и Варнаве руку общения, чтобы нам идти к язычникам, а им к обрезанным, только чтобы мы помнили нищих, что и старался я исполнять в точности» (2:9–10).

Христиане не были единственными неортодоксальными проповедниками в синагогах диаспоры: в Деяниях апостолов упоминаются проповедники «Иоаннова крещения», т.е. последователи Иоанна Крестителя. Некоторые из них объединялись с христианами (как, например, Аполлос – о нем говорится в Деяниях апостолов, его имя встречается и в Первом послании к коринфянам), некоторые выступали самостоятельно, что, безусловно, осложняло пропаганду христиан.

Анализ Новозаветных и ранних апокрифических произведений позволяет судить об этническом и социальном составе христианских общин второй половины I в. Характерно, что в посланиях Павла упоминается много греческих имен. Так, даже в Послании к римлянам преобладают греческие имена, римских имен мало (упоминаются некая Юлия, вероятнее всего вольноотпущенница; вольноотпущенники римских граждан принимали родовые имена своих бывших господ; Юния – родственница автора письма). Среди упоминающихся в посланиях имен встречается и одно явно рабское прозвище – Филолог. Рабам часто давались клички, соответствующие их занятиям. Вероятно, в данном случае речь идет о каком-то греке, занимавшемся литературным трудом при богатом римлянине. В Послании к колоссянам автор специально оговаривает, что два упоминаемых им человека – Марк, племянник Варнавы, и Иисус, прозванный Юстом, – из «обрезанных». В Первом послании к коринфянам встречаются и латинские имена, например Фортунат (скорее всего имя раба или вольноотпущенника). Среди приверженцев Павла был некий Тит (типично римское имя), хотя в одном из посланий он назван эллином (возможно, он тоже происходил из среды вольноотпущенников и был назван в честь бывшего господина).

Анализ имен в посланиях Павла показывает, что в первых христианских общинах, которым эти послания адресованы, преобладали греки или эллинизированные иудеи. Среди имен, названных в Деяниях апостолов и

связанных с проповедью христианства в восточных провинциях, также преобладают греческие: Тимофей (характерно, что отец его был грек, а мать – иудеянка), Тихик, Аристарх, Трофим и др. Встречаются отдельные латинские имена, например Гай, но оно принадлежит человеку, происходившему не из Италии, а из глухого малоазийского городка Дервии. Интересно, что среди новообращенных упомянуты люди, недавно переселившиеся в данный город, т.е. особенно остро чувствовавшие себя чужаками. Так, в Коринфе помощниками Павла, по словам автора Деяний апостолов, стали Акила, иудей, родом из малоазийской области Понт, затем живший в Риме и изгнанный оттуда при императоре Клавдии, и его жена Прискилла (18:1-2); в городе Филиппы на Балканском полуострове – некая Лидия, переселенка из Малой Азии; даже среди христиан Иерусалима упоминаются переселенцы (например, Мнасон с острова Кипр). Мы далеки от мысли считать достоверными все сведения, касающиеся этих людей, но для выяснения этнического состава христианских общин важно, что в преданиях сохранились именно эти имена и именно эти указания на происхождение. Интересно также, что, согласно традиции, проповедь Павла, хотя он и стремился привлечь к себе язычников, не имела успеха в крупных греческих городах, таких, как Эфес, где против него и его товарищей выступили местные ремесленники – серебряных дел мастера, или Афины, где его рассказ о воскресении мертвых вызвал насмешки. В Деяниях названо только два имени людей, примкнувших к Павлу в Афинах, собственно афинянин Дионисий и женщина с негреческим именем Дамарь. А из Фессалоник, спасаясь от преследований, Павел вынужден был уходить тайно.

Павел много проповедовал в менее экономически развитых, менее эллинизированных областях Малой Азии – Галатии, Писидии, Ликаонии (именно в последней произошел уже упомянутый эпизод, когда Павла и Варнаву приняли за живых Богов). По-видимому, среди неиудеев, принявших христианство, были люди, происходившие от смешанных браков, переселенцы, не связанные корнями с тем городом, где они жили, выходцы из местного негреческого населения Малой Азии (галаты, ликаонцы, фригийцы), которые рядом с образованными эллинами в известной мере чувствовали себя людьми «второго сорта», хотя порой и носили

греческие имена.

Однако судить об этническом составе первых христианских групп только по именам, упомянутым в Деяниях апостолов или Посланиях Павла, конечно, нельзя. Там упомянуты главным образом люди, связанные с окружением Павла, которые в основном ориентировались на проповедь среди неиудеев. Несколько иное представление о составе первых христианских общин дает нам Откровение Иоанна (Апокалипсис) – произведение, отражающее мировоззрение иудеохристиан, написанное во второй половине I в. Апокалипсис адресован семи христианским общинам в полисах Малой Азии – Эфесе, Смирне (той самой, которая объявила себя красивейшим городом провинции Азии), Пергаме, Тиатире, Сардах, Филадельфии и Лаодикее. Христиане этих городов продолжали оставаться в рамках иудаизма. Автор Апокалипсиса называет людей, которые говорят, что они иудеи, «а на самом деле не таковы», «синагогой сатаны», а самих христиан – сынами Израиля. Среди иудеохристиан, которым адресован Апокалипсис, действовали пророки Валаам, Валак, пророчица Иезавель – люди явно иудейского происхождения. Таким образом, судя по Апокалипсису Иоанна, были группы, где в I в. преобладали иудеи, жившие в греческих городах. Сопоставляя все эти данные, можно сказать, что состав христианских общин в период их формирования был неодинаков. В ряде центров, где было более резкое противопоставление эллинов и иудеев, где были сильные традиции греческой культуры (как в Пергаме, Афинах), греки в меньшей степени принимали новое учение; там христианская пропаганда находила отклик среди иудейского населения и переселенцев. Похожая ситуация была и в Риме. Первоначально христианами становились там преимущественно чужаки, неримляне, что служило одной из причин отрицательного отношения к ним таких образованных людей, глубоко связанных с собственно римской культурой, как, например, Тацит. В тех же областях и городах, где население было смешанным, где издавна сосуществовало поклонение различным Богам – и своим местным, и «пришедшим» из других стран (например, египетскому Осирису или иранскому Митре), к христианам могли примыкать и выходцы из основного населения этих городов.

По-видимому, первые христианские проповедники ограничивались в своей деятельности городом и его

окрестностями. Ликаонский опыт Павла и Варнавы (когда их приняли за живых Богов) показал не столько враждебность, сколько полное непонимание христианского учения со стороны сельского населения глубинных областей империи. Этим, скорее всего, и объясняется тот факт, что первоначально христианских общин в сельской местности не было.

Возможность привлечения к христианству неиудеев была заложена уже в первых рассказах об учении и деятельности Иисуса, о которых говорилось ранее. Еще более четко отношение христиан к язычникам выражено в посланиях Павла; он провозгласил: «Нет уже иудея, ни язычника; нет раба, ни свободного; нет мужеского пола, ни женского: ибо все вы одно во Христе Иисусе» (Гал. 3:28). Однако в начале формирования христианских общин в восточных провинциях в этих общинах, вероятно, преобладали христиане из иудеев и примыкавших к ним «почитателей Бога». Автор Апокалипсиса очень резко выступает против тех, кто «не является иудеями» в Смирне и Филадельфии и кому основная христианская община этих городов сумела противостоять. Пропаганда Павла, направленная прежде всего на привлечение к христианству у неиудеев, заложила основы для распространения христианства на территории Римской империи. Однако при жизни Павла она, по-видимому, большого успеха не имела. Во всяком случае, есть основания предполагать, что в конце своего апостольского пути Павел оказался в одиночестве. Это нашло отражение во Втором послании к Тимофею. Автор его пишет о том, что находится в заточении в Риме, что все его сторонники из провинции Азии от него ушли; только Онисифор прибыл в Рим, «но, быв в Риме, с великим тщанием искал меня и нашел.» (1:17). В конце письма он просит Тимофея скорее прийти к нему, так как многие его оставили: «Ибо Димас оставил меня, возлюбив нынешний век, и пошел в Фессалонику, Крискент в Галатию, Тит в Далмацию; один Лука со мною... Александр медник много сделал мне зла. Да воздаст ему Господь по делам его! Берегись его и ты, ибо он сильно противился нашим словам. При первом моем ответе никого не было со мною, но все меня оставили. Да не вменится им!» (4:10–16). В христианской литературе нет единогласия по поводу обстоятельств смерти Павла: традиционная легенда, приведенная у христианского писателя конца II

в., рассказывает о казни Павла в Риме, но у Климента Римского, бывшего, по преданию, главой римской общины в конце I в., есть указание на то, что Павел «достиг западных пределов». По-видимому, имелось в виду, что Павел достиг самой западной провинции Рима – Испании (возможно, он был осужден на изгнание). Такая неопределенность в самой христианской традиции как раз и может быть связана с тем, что в конце своей проповеднической деятельности Павел действительно был одинок и поэтому следы его затерялись. Лишь позже, во II в., когда изменилась ситуация внутри христианских общин, учение Павла получило широкое распространение.

Количество христиан в период создания Павловых посланий и Апокалипсиса было, скорее всего, незначительно. Если отбросить общие фразы Деяний апостолов о «множестве» эллинов и иудеев, которые шли в том или ином месте за христианскими проповедниками, и обратиться к конкретным фактам и именам, то окажется, что первые христианские группы были немногочисленны. Так, в Апокалипсисе сказано: «Впрочем, у тебя в Сардисе есть несколько человек, которые не осквернили одежд своих, и будут ходить со Мною в белых одеждах, ибо они достойны» (3:4), т.е. остались истинными христианами; во время пребывания Павла в малоазийской области Троада все его ученики уместились в одной комнате (Деян. 20:7–8).

Количественный состав первых христианских групп был, вероятно, очень непостоянным. Кроме основного ядра фанатично преданных новым идеям людей в них входили люди, которые только сочувствовали христианам. Были и такие, кто сначала увлекался проповедью христианства, а затем отходил от него (как некий Димас, упомянутый в Послании Павла к Тимофею). Плиний Младший, расследовавший дело о христианах в малоазийской области Вифиния в начале II в., писал, что среди допрошенных были люди, давно отошедшие от христиан. Такое положение не должно удивлять: ведь основная масса свободного населения империи, как ни сильно было в ней чувство неудовлетворенности, еще не могла порвать со старыми традициями приверженности к своему городу, своей общине, к античным формам общественной

жизни. Многих христианство, по-видимому, и привлекало и отталкивало. Их недовольство существующим обществом подчас выливалось в ненависть к чужакам – негражданам, каковыми и было большинство христиан. Так, результатом проповеди Павла в Коринфе, согласно Деяниям апостолов, и выступления его перед наместником греческой провинции Ахайи Галлионом было избиение присутствовавшими эллинами начальника иудейской синагоги: «А все Еллины, схватив Сосфена, начальника синагоги, били его перед судилищем;» (18:17).

Одной из первых христианских общин была римская. Основатель римской общины остался неизвестным христианству. Апостол Павел не мог бы о нем умолчать. Об основании римской Церкви апостолом Петром и деятельности его там пишут многие историки. Римские иудеи и прозелиты, которые уверовали в день Пятидесятницы (Деян. 2:1–10) – не могли сразу стать проповедниками в Риме. Ибо они оказались не просто посетителями Иерусалима, а людьми, которые задержались в Иерусалиме и стали основателями первоначальной иерусалимской Церкви. Имеются сведения, что Варнава распространял христианство в Италии. Из содержания послания к Римлянам видно, что римская община уже существовала в 30-х годах. Первое упоминание о римской общине встречается у Светония, по поводу его речи об известном указе императора Клавдия, относящегося к 52 г. об изгнании иудеев. После смерти Клавдия (54 г.) иудеи быстро возвратились в Рим. Вероятно, тогда христиане отделились в богослужебном отношении от иудейских синагог. Тацит знал христиан как уже отдельно живущих и обособленных в 64 г.

Рассмотрим теперь, насколько это возможно, **социальный состав** первых христианских общин. Важной особенностью христианской проповеди было обращение ее прежде всего к социальным низам. Если предание о первых учениках Иисуса рисует их бедняками из свободных (или представителями презираемых профессий), то для первых общин христиан вне Палестины характерно присутствие в них рабов. Это понятно: рабы были чужаками в имперском обществе; какое бы положение они ни занимали:

доверенного слуги, который мог распоряжаться другими рабами, или закованного в кандалы сельского работника, – они оставались рабами, вещью. В конце I в. множество иудеев после разгрома их восстания было продано в рабство. Они жили, работали, сражались на аренах амфитеатров рядом с другими рабами. Те из них, кто был близок христианству, рассказывали о своей вере товарищам. Уже говорилось об упоминании рабских имен и кличек в раннехристианской литературе. Павел пытался ответить на вопрос, должны ли рабы освобождаться от рабства, в Первом послании к Коринфянам: «Рабом ли ты призван, не смущайся; но если и можешь сделаться свободным, то лучшим воспользуйся. Ибо раб, призванный в Господе, есть свободный Господа; равно и призванный свободным есть раб Христов. Вы куплены дорогою ценою; не делайтесь рабами человеков» (7:21–23). Таким образом, основой отношения христианства к рабству было представление о равенстве всех христиан перед Богом, равенстве прежде всего духовном. Вопрос реальной свободы или несвободы был для первых христиан несущественным: они не принимали всей системы существующего мира и ждали его конца (особенно христиане, чьи настроения отражены в Апокалипсисе). Поэтому обстоятельства временной, по их убеждению, жизни в этом мире не имели существенного значения. Но в каждом отдельном случае в отношении конкретного раба-христианина вопрос решался между членами общины. Пример тому – маленькое послание, автором которого также назван Павел, некоему Филимону. В нем говорится о рабе Филимона Онисиме, покинувшем своего господина (по-видимому, просто сбежавшем от него). Этот раб стал христианином. Автор письма просит Филимона, тоже христианина, принять Онисима «как брата возлюбленного»; а «если же он чем тебя обидел или должен, считай это на мне, – сказано в письме, – ...я заплачу». Никаких специальных предписаний, касающихся владения или невладения рабами, христиане с самого начала не выдвигали.

Среди христиан в городах восточных провинций были люди разных профессий. Сам Павел, а также Акила в Коринфе, согласно Деяниям апостолов, были изготовителями палаток. Упоминается женщина, торговавшая тканью-багряницей. В конце II в. антихристианские авторы упрекали христиан в том, что они

проповедуют среди «грубых мужланов»: шерстобитчиков, валяльщиков, кожевников (это были наименее престижные ремесленные профессии в античных городах). Сельских жителей среди христиан первоначально было немного – во всяком случае, такова господствующая точка зрения современных ученых. Первые свидетельства о христианах в сельских районах относятся к началу II в. Приближенный императора Траяна Плиний Младший, расследовавший дело о христианах в малоазийской провинции Вифинии, писал императору, что это суеверие распространилось и в сельских местностях. Но дело в том, что Плиний расследовал дело по доносу, в котором число христиан было явно преувеличено. Плиний пишет, что среди допрошенных им людей были такие, которые заявили, что они никогда христианами не были.

Среди христиан или, скорее, среди сочувствующих им могли быть отдельные философы или школьные учителя. По преданию, переданному Деяниями апостолов, Павел, изгнанный из синагоги в Эфесе, учил «в школе Тиранна». Ничего больше об этом Тиранне не сказано – вероятно, он не был христианином, но терпимо относился к различного рода религиозно-философским учениям и дал возможность Павлу учить там, где собирались его последователи. Можно предположить, что учеников Павла было не очень много или они не годились в ученики самому Тиранну. Время для присоединения к христианам значительного числа образованных людей еще не пришло.

Большинство христианских общин, возникших в городах восточных провинций, были бедны. Автор Апокалипсиса пишет о христианской общине в Смирне: «знаю твои дела, и скорбь, и нищету…» (2:9). Павел, согласно посланиям и Деяниям апостолов, был человеком небогатым: переходя из города в город, он постоянно нуждался в помощи со стороны своих собратьев по вере. В Послании Филиппинцам выражается благодарность за оказанную ими помощь. Автор пишет, что, когда он вышел из Македонии, ни одна община «не оказала ему участия подаянием», а филиппийцы посылали помощь и когда он был в Фессалониках. Правда, не следует думать, что среди христиан I в. совсем не было людей более или менее зажиточных. Тот же автор Апокалипсиса пишет, что лаодикийская христианская община считает себя богатой и ни в чем не

имеющей нужды, а на самом деле она слепая, нищая и нагая. Ряд ученых считают возможным утверждать, что в христианские общины с самого начала входили и более или менее богатые люди, по тем или иным причинам чувствовавшие себя вне общества и испытывавшие глубокую духовную неудовлетворенность. Ведь христианская проповедь при всех выпадах против богатства не носила явно выраженного социального характера: она обращалась к обездоленным в широком смысле слова. Христиане – и это проходит через всю раннехристианскую литературу – призывали к себе нищих, сирот, вдов, калек, грешников, блудниц, т.е. всех, кто оказался вне существующих общественных связей, всех, кто, согласно античным представлениям, занимал приниженное положение. Проповедь, первоначально обращенная ко всем слоям палестинского общества, в том числе и к неиудеям, в условиях других восточных провинций оказалась наиболее привлекательной для тех, кто в городах Греции, Сирии, Италии по тем или иным причинам ощущали презрительное отношение к себе со стороны коренного населения этих городов.

Христианская идея сострадания и спасения должна была привлекать самых разных людей, не только ущемленных социально, но и страдающих физически. Подход христиан отличался от понимания сострадания в античном мире. Аристотель в «Поэтике» писал, что сострадание бывает лишь к незаслуженно страдающему. Жалость, с его точки зрения, может вызывать лишь несчастье, причиненное вольно или невольно близким людям; если же так поступаешь по отношению к врагу, «то, ни действие, ни намерение не содержат ничего жалостного». Другими словами, страдание само по себе не может вызвать сострадания. Первые же христиане принимали к себе всех «страждущих» независимо от причин, вызвавших страдание: и презираемых сборщиков налогов, и блудниц, и больных, и калек. Физическое уродство в античном обществе вызывало брезгливость и презрение. В полисах Греции сложился идеал человека «прекрасного и благородного», который отражен в скульптурах классического времени. Недаром один из античных критиков христианства, Цельс, возражая против божественности Иисуса, писал во II в., что, если бы божество воплотилось в человеке, оно выбрало бы статного, красивого, сильного человека, обладающего

красноречием, а, по рассказам самих христиан, Иисус был мал ростом и некрасив.

Среди калек, которые примкнули к христианству, конечно, было много нищих в собственном смысле слова, поскольку их недуги не давали им возможность и зарабатывать на жизнь, но среди них могли быть и зажиточные люди.

По-видимому, значительное место среди первых христиан занимали женщины. Женщины-христианки упоминаются и в христианских, и в нехристианских источниках (противники нового учения упрекали его сторонников в том, что они ведут пропаганду среди мужланов, неразумных, женщин, детей). Положение женщины на рубеже нашей эры было достаточно свободным по сравнению с предшествующими временами. Женщины-наследницы, дочери и вдовы могли распоряжаться своим имуществом, заключать сделки. В высших слоях общества разводы были достаточно частым явлением – и не только по инициативе мужа. Особенно распространены были разводы среди римской знати, но влияние Рима сказывалось и на жизни в провинциях. Однако женщины, даже богатые и влиятельные, не могли занимать официальных должностей, кроме должности жриц. Их общественная деятельность в основном заключалась в передаче средств городу, в устройстве празднеств. Женщины, как правило, не входили в различные объединения, которые создавали для мужчин видимость активной общественной деятельности. Правда, попытки со стороны женщин войти в такие союзы были. Так, в малоазийском городе Себасте в состав полуофициального союза старейших граждан города (герусии) входили три женщины. Женщины иногда пытались организовывать свои собственные союзы, строить гимнасии (помещения для собраний, гимнастических упражнений, отдыха) только для женщин. Но широкого распространения, судя по имеющимся данным, подобные организации не получили, и женщины не могли не ощущать разрыва между фактическими своими возможностями и традиционным отношением общества к женщине, чьим уделом должна была оставаться семья. Неравноправное положение женщин было свойственно не только греческому миру.

Что касается положения женщин низших слоев общества, то оно осложнялось тем, что женщины втягивались в процесс производства. Женской отраслью труда было прядение; многие женщины были заняты обслуживанием знатных дам; появились женщины-торговки. Женские профессии считались непрестижными: недаром в антихристианской биографии Иисуса его мать, якобы родившая его от беглого солдата, названа «нищей пряхой».

Распад семейных связей, что было еще одним выражением распада связей общественных, рост числа женщин-одиночек, многие из которых вынуждены были продавать себя, вызывали своеобразную реакцию в общественном мнении. С одной стороны, восхвалялась женская добродетель, писатели-моралисты описывали идеальных женщин – верных супруг и матерей (так, греческий писатель Плутарх на рубеже I–II вв. с восторгом писал о Корнелии, матери братьев Гракхов – знаменитых реформаторов II в. до н.э., которая после смерти мужа отвергла сватовство египетского царя и приняла на себя все заботы о доме и детях). С другой стороны, женщины часто представлялись чем-то темным, колдовским: в литературе Ранней империи появляются образы женщин-колдуний, страшных и безжалостных. Тот же Цельс, высмеивая легенду о непорочном зачатии, пишет: «Ведь мог же он (Бог), имея уже опыт в сотворении людей, и этому (т.е. Духу своему) создать тело, а не заключать свой дух в такую нечисть (т.е. в чрево женщины)». Христиане же не только принимали женщин в свои общины, они открыто заявляли, что именно грешницы и блудницы могут прийти к ним. В Евангелии от Иоанна рассказывается о женщине, которую толпа хотела побить камнями за прелюбодеяние, но Иисус остановил избиение словами: «Кто из вас без греха, первый брось на нее камень» (8:7). Неудивительно, что христианская проповедь привлекала к себе женщин из разных слоев общества: среди христианок могла быть и вольноотпущенница, и женщина, торгующая тканями, достаточно зажиточная, чтобы иметь свой дом. Интересно отметить, что в Деяниях апостолов сказано, что в Филиппах Павел и его спутники учили в молитвенном доме собравшихся там женщин (16:11–14), а в Верии к христианам примкнули «из Еллинских почетных женщин и из мужчин немало» (17:10–12). Обратим

внимание на то, что эпитет «почетные» отнесен только к женщинам. Вероятно, первыми христианами из высших слоев общества были именно женщины, поскольку они острее, чем их отцы и мужья, должны были чувствовать неприемлемость прежней системы духовных и этических ценностей.

Итак, социальный состав христиан с самого начала возникновения христианских общин не был однородным, хотя преобладание в них выходцев из социальных низов бесспорно. В Первом послании к Коринфянам автор его пишет: «Посмотрите, братия, кто вы, призванные: не много из вас мудрых по плоти, не много сильных, не много благородных; но Бог избрал немудрое мира, чтобы посрамить мудрых, и немощное мира избрал Бог, чтобы посрамить сильное» (1:26–27). Однако с конца I – начала II вв. приток к христианам людей из средних и даже высших слоев общества постепенно увеличивается. Плиний Младший сообщает императору Траяну, что среди христиан Вифинии оказались даже люди, имевшие римское гражданство (их он для расследования отправил в Рим). Быть римским гражданином в провинциальном обществе было достаточно почетно. Приход к христианству таких людей был следствием углубляющегося духовного кризиса, ощущения, что и эта привилегия в условиях уже, по существу, сложившейся ко II в. централизованной бюрократической империи мало что значила. Распространению христианства в разных группах населения способствовал и самый характер этого религиозного учения, и формы организации христиан.

2.2 Учение ранних христиан

Основой первоначального христианства была вера в искупительную жертву мессии Иисуса, который пострадал за грехи людей и воскрес, обещая тем самым спасение для всех уверовавших в него. Христианские проповедники и пророки начали свои поучения, не имея разработанной догматики. Эта догматика

складывалась в процессе формирования церкви, в спорах и конфликтах между отдельными группами и направлениями. Сущность первых проповедей, которые передавали устное предание, можно выразить словами, произнесенными апостолом Петром в Деяниях апостолов: «Как Бог Духом Святым и силою помазал Иисуса из Назарета, и Он ходил, благотворя и исцеляя всех, обладаемых диаволом, потому что Бог был с Ним. И мы свидетели всего, что сделал Он в стране Иудейской и в Иерусалиме, и что, наконец, Его убили, повесивши на древе. Сего Бог воскресил в третий день, и дал Ему являться не всему народу, но свидетелям, предъизбранным от Бога, нам, которые с Ним ели и пили, по воскресении Его из мертвых. И Он повелел нам проповедывать людям и свидетельствовать, что Он есть определенный от Бога Судия живых и мертвых. О Нем все пророки свидетельствуют, что всякий верующий в Него получит прощение грехов именем Его» (10:38–43). Итак, первые христиане верили в мессию Иисуса (в словах, сказанных от имени Петра, нет еще упоминания о непорочном зачатии, о рождении Иисуса как сына Божия от девы Марии), верили, что он пострадал за них, верили в то, что он вернется на землю, чтобы установить царство Божие на земле. Эта вера ярко выражена в Апокалипсисе, где идет описание Страшного суда над всеми грешниками. В Посланиях Павла, во всяком случае в некоторых из них, тоже говорится о том, что верующие, к которым он обращается, должны готовиться ко второму пришествию, «чтобы вам быть неповинными в день Господа нашего Иисуса Христа» (I Кор. 1:8). Страшный суд мыслился первыми христианами как наказание всех язычников, всех, кто не уверовал в новое Откровение. Острую ненависть у них вызывал Рим – город, господствующий над множеством народов. В Откровении Иоанна Рим рисуется в виде блудницы, сидящей на семиголовом звере. Никакого милосердия и прощения автор Апокалипсиса в отношении Рима не проявляет: «ибо грехи ее дошли до неба, и Бог воспомянул неправды ее. Воздайте ей так, как и она воздала вам, и вдвое воздайте ей по делам ее; в чаше, в которой она приготовляла вам вино, приготовьте ей вдвое. Сколько славилась она и роскошествовала, столько воздайте ей мучений и горестей» (18:5–7). Наиболее сильны были эти ожидания конца мира, гибели ненавистного города у христиан из иудеев, среди которых живы были традиции сопротивления завоевателям.

Осознание какого-либо религиозного учения как принципиально нового было затруднено тем, что массовая психология того времени была ориентирована на традицию: древность и «священность» казались идентичными. Цельс, писавший против христиан, когда уже произошел их разрыв с иудаизмом, не одобрял религиозных верований иудеев, но он видел преимущество последних перед христианами в том, что свою веру иудеи получили от предков… Если внимательно вчитаться в раннехристианскую литературу, то можно почувствовать, что главными аргументами, доказывающими мессианизм Иисуса, были не столько совершенные им чудеса (в некоторых ранних писаниях, например в записях речений Иисуса, о чудесах вообще не говорится), сколько предсказания библейских пророков, которые тщательно подбирались и цитировались христианскими проповедниками. Недаром в том кратком изложении проповеди Петра, которая приведена в Деяниях апостолов, подчеркнуто, что об Иисусе свидетельствовали «все пророки», а об его деятельности сказано только, что он исцелял людей, одержимых «диаволом».

Связь с иудаизмом отражена в одном из «речений Иисуса», найденном на папирусе: «Говорит Иисус. Если вы не отречетесь от мира, не обретете царства Божия; если вы не будете соблюдать субботу, не увидите Отца». В этом речении соблюдение отдыха в субботний день как символ выполнения иудейского ритуала является обязательным условием для христиан.

Однако в условиях диаспоры и притока к христианам неиудеев соблюдение обрядов иудаизма вызывало протесты новообращенных. Это отражено в Посланиях Павла. Он учил, что соблюдение иудейского закона было необходимо до Христа. Теперь же для принявших истинную веру закон недействителен; человек, по утверждению Павла, оправдывается не делами закона (в том числе и соблюдением обрядов), но только верой в Христа. Это положение Павла вызывало возражения среди тех групп христиан, которые не решались порвать с древней иудейской религией. Споры нашли свое отражение не только в непризнанных впоследствии церковью писаниях иудео–христиан, но и в произведениях, вошедших в Новый Завет. Например, в Послании Иакова есть фраза: «Так и вера, если не имеет дел, мертва сама по себе» (2:17). Фраза эта прямо направлена против приведенного выше

утверждения Павла. Однако за полный разрыв с иудаизмом сам Павел еще не выступал. Напротив, он подчеркивал свою принадлежность к иудеям (см., например, Послание к Римлянам, 11:1).

Проповедь, обращенная к неиудеям, меняла и образ самого Иисуса. В Посланиях Павла праведный человек, сын плотника Иосифа и Марии, становится образом «Бога невидимого», олицетворением «славы Божией» (II Кор. 4:4,6). Автор Второго Послания к Коринфянам не отрицает человеческой природы Иисуса, но для него основное не его земная жизнь, а его извечная духовная, божественная сущность. В Послании к Филиппийцам говорится, что Иисус Христос, равный Богу, «уничижил Себя Самого, приняв образ раба, сделавшись подобным человекам и по виду став как человек» (2:7). Идея видимости человеческого существования должна была снять противоречие между божественной сущностью Иисуса и его жалким земным уделом. Эта идея была развита затем христианской группой **докетов**, утверждавших, что человеческий облик Иисуса был лишь кажущимся; ортодоксальная церковь объявила учение это еретическим. Как писал один из исследователей истории раннего христианства, Павел перевел палестинское евангелие на язык, доступный грекам: они интересовались не столько концом мира, сколько его началом, т.е. они хотели верить во всемогущество создателя мира, который всем управляет и который может спасти верующих в него. Но представление об Иисусе как о человеке, пророке, на которого сошел «Дух Божий», продолжало жить среди иудео-христианских групп. Упоминания об этом представлении можно найти еще в конце II в.

Итак, христианские общины, возникавшие во второй половине I в., еще не имели сложившегося вероучения: одних привлекал образ бедного плотника, ставшего помазанником Божьим и воскресшего, других – Божество, принявшее вид раба, но все они верили в то, что он пострадал во имя людей и принесет им избавление от страданий...

Что же нужно было делать поверившим в Христа, чтобы обрести избавление? Приведенное выше

речение, приписывавшееся Иисусу, отвечало на этот вопрос кратко: отречься от мира. Для христиан, ожидавших скорый конец света, не могло существовать разработанных норм поведения на каждый случай повседневной жизни; они должны были готовиться к суду над всем миром. В основе их мировоззрения лежало неприятие окружающей действительности; «отречение от мира» означало отречение от всей системы ценностей, которая определяла бытие человека в земном мире, где правит Сатана – «князь мира сего», как сказано в Евангелии от Иоанна (12:31). В Откровении Иоанна гибель во время Страшного суда грозит всем, кто поклоняется идолам, «которые не могут ни видеть, ни слышать, ни ходить», тем, кто не раскаялся «в убийствах своих, ни в чародействах своих, ни в блудодеянии своем, ни в воровстве своем» (9:20–21). Христиане противопоставляли тому миру, который в их глазах был абсолютно безнравственным, свою абсолютную нравственность – аскетизм вместо «блудодеяния», самопожертвование и любовь к ближнему вместо ненависти. Эта нормативная нравственность была трудно достижима в реальной жизни; многие христиане под ближними прежде всего понимали своих единоверцев или сочувствующих им. Неприятие иноверцев проходит через различные раннехристианские сочинения. Даже в Нагорной проповеди, где было провозглашено милосердие и прощение, сказано: «Не может дерево доброе приносить плоды худые, ни дерево худое приносить плоды добрые. Всякое дерево, не приносящее плода доброго, срубают и бросают в огонь» (Мф. 7:18–19). Правда, судить тех, кто «не приносит плода доброго», дело Бога, а не человека. «Не мстите за себя, но дайте место гневу Божиему», – сказано в Послании к Римлянам. Но настойчивое повторение этого призыва (он звучит и в Первом послании к Коринфянам) показывает, что не все христиане разделяли на деле подобную позицию. Проповедь всеобщей любви не могла избавить их от ненависти к своим гонителям.

Идея нравственного совершенства и в то же время отсутствие выработанной регламентации повседневной жизни привлекали к христианам людей из разных слоев общества и разного уровня образованности. Античная философия, в частности **стоицизм**, тоже говорила о несовершенстве земной

жизни, но она предлагала человеку (причем не всякому, а тому, кто способен на это) жить в соответствии с разумом в мире, который не мог уже казаться разумным. Христианство же отрицало земную мудрость, оно обращалось к любому человеку, страдающему, несчастному, и обещало ему спасение через веру; именно страдающим прежде всего должна была открыться Божья благодать. Христианство не могло спасти людей от реального страдания, поэтому оно его своеобразным образом обожествляло. По существу, в раннем христианстве, его мировосприятии проявилась психология человека, лишенного всех общественных связей и гарантий. Христиане воспринимали себя временными странниками на земле. И в то же время индивидуальный человек находился в центре христианского вероучения: он нес ответственность не только за свои личные действия, но и за всю мировую несправедливость; он обладал возможностью выбрать путь, который привел бы его к спасению, но к спасению в иной жизни.

С самого начала в христианской этике сочетались логически несочетаемые вера в предопределение и убеждение в возможности выбора. Согласно христианскому учению, весь путь человечества вплоть до явления и искупительной жертвы Христа был предопределен, предсказан и в то же время каждый человек имеет свободу выбрать путь спасения, т.е. принять христианское учение или отказаться от него, как те люди, «в которых заботы века сего, обольщение богатством и другие пожелания, входя в них, заглушают слово, и оно бывает без плода» (Мк. 4:19). В Послании Иакова четко сказано, что «Бог не искушается злом и Сам не искушает никого, но каждый искушается, увлекаясь и обольщаясь собственною похотью» (1:13–15).

В Первом послании Павла к Коринфянам упоминается деление всех людей на телесных, душевных и духовных: не только люди, которые живут прежде всего интересами плоти, но и «душевные» (т.е. обладающие индивидуальной душой, а не частью Божественного Духа) не могут принять того, что от Духа Божия, «потому что он почитает это безумием; и не может разуметь, потому что о сем надобно судить духовно» (I Кор. 2:14). Создается впечатление, что для автора это деление присуще изначально, как и считали во II в. христиане-гностики, утверждавшие, что спасение доступно только избранным. Но при этом тот же

автор Послания к Коринфянам призывает «телесных» и «душевных» измениться, стать «духовными», упрекая их в том, что они «еще плотские», поскольку между ними зависть, споры и разногласия (I Кор. 2:12-16; 3:1–4). Подобное сплетение веры в предопределение и признания за каждым человеком возможности сделать выбор между духом и плотью было свойственно, как отмечает в своей книге И.Д. Амусин, и кумранской общине. С одной стороны, Бог заранее предопределил поведение как «сынов света», так и «сынов тьмы», с другой стороны, в кумранских документах подчеркивается добровольное вступление в общину, а в Дамасском документе прямо сказано, что люди могут избрать то, что пожелал Бог, и отвергнуть то, «что он ненавидит». Это противоречие не могло быть объяснено логически. Оба компонента были важны в мировосприятии верующих: вера в предопределение создавала ощущение всемогущества Бога, позволяла ощущать значимость каждого человека, чье место в мире определено Божеством и никому не дано изменить его, но без идеи свободы выбора было невозможно само распространение христианства, теряли смысл миссионерская деятельность проповедников, представление о личной ответственности и об искуплении грехов каждым человеком, к которому эти проповедники апеллировали. В дальнейшем христианская теология много сил потратит на то, чтобы объяснить это противоречие. Но первые христиане не пытались ничего объяснять; их религия была прежде всего религией откровения, воспринимаемого эмоционально и иррационально.

Итак, основы христианской этики первоначально заключались в отказе от норм «этого мира» и единении в вере. Однако жизнь постоянно ставила перед христианами вопросы об их конкретном поведении в «этом мире», поскольку, в отличие от создателей кумранской общины, они не уходили в пустыню (да и куда могли уйти жители густонаселенной Греции или городов малоазийского побережья? В лучшем случае в другой такой же город). Уже в таких ранних христианских сочинениях, как Откровение Иоанна и Послания Павла, ощущается острая внутренняя борьба, которая шла среди первых христиан по вопросам их поведения по отношению к внешнему миру и друг к другу.

Одним из конфликтных вопросов в среде христиан был вопрос о том, можно ли есть «идоложертвенное», т.е. те продукты (прежде всего мясо), которые были частью жертвоприношений языческим божествам. В Апокалипсисе упоминаются пророки Валаам и Валак, которые ввели в соблазн «сынов израилевых» в Пергаме и разрешили им есть «идоложертвенное» и «любодействовать». То же самое вменяется в вину пророчице Иезавели, действовавшей в христианской общине в Тиатирах. Отношение к идоложертвенному имеет несколько аспектов. Вслед за иудеями христиане непримиримо относились ко всяким отправлениям языческих культов. Даже признавая власть императоров, многие из них готовы были идти на смерть, лишь бы не воздавать божеские почести их статуям. Есть «идоложертвенное» означало приобщаться хотя бы косвенно к почитанию самих идолов. Каким образом могла такая пища попасть христианам? Дело в том, что, согласно установлениям, действовавшим в античных городах, определенные части жертвенного животного возвращались жертвователю (часть шла жрецу, часть сжигалась на алтаре). Кроме того, во время общественных празднеств, посвященных тому или иному божеству, как правило, устраивались общественные пиршества, во время которых поедалось мясо принесенных в жертву животных. Такие обеды устраивались как за счет городской казны, так и на средства частных лиц; в честь последних затем ставили надписи, прославлявшие их щедрость. В подобных празднествах принимали участие люди из самых разных слоев. Из надписей мы узнаем, что к празднествам и обедам допускались не только граждане, но и все население города, в том числе чужаки и рабы (иногда только городские рабы, иногда и рабы частных лиц). Эти празднества и обеды служили средством сплочения всего разноплеменного населения городов, давали возможность подкормить наиболее бедные слои населения. Для большинства бедняков и рабов поедание «идоложертвенного» было единственной возможностью отведать мясной пищи. Вероятно, Иезавель и Валаам, упомянутые в Апокалипсисе, разрешая есть «идоложертвенное», выражали интересы беднейших слоев христиан; в то же время они, вероятно, выступали против жесткого соблюдения внешней обрядности иудаизма и распространяли это на вопрос о пище: не важно, что ест человек, важно, что представляет собой его духовная сущность. Подобная позиция в крайней форме выражена в непризнанном церковью Евангелии

Фомы: «...и если вы приходите в какую-то землю и идете в селения, если вас примут, ешьте то, что вам выставят... ибо то, что войдет в ваши уста, не осквернит вас, но то, что выходит из ваших уст, это вас осквернит»; конец фразы перекликается с аналогичной фразой из Нового Завета: «Ничто, входящее в человека извне, не может осквернить его; но что исходит из него, то оскверняет человека» (т.е. оскверняют человека, как поясняется дальше, злые помыслы) (Мк. 7:15–23). Таким образом, отношение к пище было не только практической проблемой, оно переплеталось с вопросом о соотношении внутреннего настроя и действий человека.

В Посланиях Павла сделана попытка дать конкретные советы, как вести себя в отношении «идоложертвенного» в реальных жизненных ситуациях. Павел пишет в Первом Послании к Коринфянам, что если христианин приходит домой к язычнику (участие в публичных празднествах, разумеется, исключалось), то он может есть любое мясо, не спрашивая об его происхождении. Если же хозяин скажет, что мясо от жертвенного животного, то христианин должен отказаться от его вкушения, но – и это добавление представляется важным – не из-за боязни оскверниться, а чтобы не подавать соблазна «ни Иудеям, ни Еллинам, ни церкви Божией» (I. Кор. 10:32). Другими словами, отказ есть мясо жертвенного животного для Павла не принцип; но автор послания опасается, что сознательное поедание такого мяса может «ввести в соблазн» других христиан, которые начнут смешиваться с язычниками, есть и пить вместе с ними, участвовать в общественных обедах, – если можно есть жертвенную пищу в частном доме, то почему нельзя делать это публично?

Пример с «идоложертвенным» показывает, что абстрактный принцип «отречения от мира», отказа от контактов с язычниками, который лежит в основе требований автора Апокалипсиса, не мог быть претворен в жизнь; он мог действовать только в небольшой изолированной группе. Но одно лишь духовное очищение, не связанное с действиями в том внешнем мире, в котором жили христиане, также было невозможно; христиане могли раствориться в этом мире или, как это и было у христиан-гностиков (группы, получившей

распространение во II в.), образовать некую духовную элиту, замкнутую на своем внутреннем самосознании, равнодушную к этическим проблемам, которая только по одному этому не могла найти достаточно широкого числа сторонников. Христианская этика складывалась постепенно в результате приспособления к окружающей действительности, и принципы, провозглашенные некогда первыми проповедниками, сосуществовали в ней с практическими действиями, далеко не всегда совпадавшими с этими принципами.

Столь же актуальным вопросом, связанным с реальной жизнью, был, по-видимому, и вопрос о «блудодеянии» и о браках с язычниками. Некоторые исследователи полагают, что под «блудодеянием» подразумевались смешанные браки между иудеями и неиудеями, которые иудейской религией были запрещены. Однако речь шла скорее всего о более широком явлении: христиане, не признававшие норм языческого мира, отвергали и семейные нормы; ожидание скорого конца света, идея только духовного очищения – сознание своей исключительности могли породить в этих людях ощущение того, что их поступки не подлежат обычным моральным оценкам. В Первом Послании к Коринфянам Павел пишет: «Есть верный слух, что у вас появилось блудодеяние, и притом такое блудодеяние, какого не слышно даже у язычников...» (5:1). Он, как и автор Апокалипсиса, резко выступает против «блудодеяния», но в то же время он признает невозможность аскетической жизни для всех христиан. В Первом Послании к Коринфянам подробно рассматривается вопрос о браке: люди, состоящие в браке, должны этот брак сохранять (причем ни жена не должна покидать своего мужа, ни муж жену); безбрачным и вдовам лучше не вступать в брак, но если не могут воздержаться, то тогда пусть вступают. Аскетизм – лишь для избранных, ибо «каждый имеет свое дарование от Бога, один так, другой иначе». В этом же послании затронут важный вопрос о браках с нехристианами, вопрос, очень остро стоявший для людей, не рвавших с иудаизмом (поскольку иудейская религия запрещала браки с иноверцами). Павел предлагает своего рода компромиссное решение: если один из супругов неверующий и хочет сохранить брак, то брак должен сохраняться, если же он хочет развестись, то брат или сестра (т.е. члены христианской общины) в этом случае могут дать развод, они не связаны. Таким

образом, внутри христианских общин не было четких правил, касающихся браков, как и вообще всей системы отношений с внешним миром. В том же Первом Послании к Коринфянам Павел писал, что христиане не могут не общаться совсем с лихоимцами, идолослужителями и т.п., ибо тогда христианам надлежит «выйти из мира сего». Главным для всех христиан оставалось убеждение, что их вера направляет их поступки, где бы они ни находились. Этика первых христиан, как и их вероучение, была основана на откровении. Может быть, именно поэтому в среду христиан мог прийти и человек, желавший совсем порвать с окружающим обществом, и человек, занимавший в этом обществе достаточно высокое положение. Но внутреннее неприятие внешнего мира и постоянное фактическое общение с этим миром на деле порождали трудноразрешимые противоречия и постоянные споры. Борьба внутри христиан по вопросам этики была очень острой. В конце I в. среди них преобладали настроения, отраженные в Апокалипсисе и в записях «речений Иисуса». Может быть, одиночество Павла, о котором говорилось выше, связано не только с его выступлениями против соблюдения предписаний иудаизма, но и с его этическими советами, которые, по существу, были направлены на примирение с существованием христиан в «этом мире». О том, что учение Павла было признано далеко не всеми христианами, говорит тот факт, что эбиониты, одна из наиболее ранних христианских групп, считали Павла лжеапостолом и резко против него выступали. Полемика с социально-этическим учением Павла выражена и в некоторых Новозаветных сочинениях, в частности в Послании Иакова, адресованном, по всей вероятности, христианам из иудеев. В этом послании резко осуждается богатство («Послушайте, вы, богатые: плачьте и рыдайте о бедствиях ваших, находящих на вас» (5:1), подчеркивается необходимость неприятия окружающего мира: «...дружба с миром есть вражда против Бога?» (4:4).

Итак, первые христиане, появившиеся в восточных провинциях империи во второй половине I в., не имели еще ни разработанной теологии, ни определенной этики. Их сплачивала прежде всего страстная вера в возможность вечного спасения вне того мира и времени, в котором они жили.

Раздел 3 Становление епископской Церкви

3.1 От первых христианских общин к государственной религии Римской империи

Первоначальное христианство существовало в виде разнородных общин без всякой организации (управляемые Святым Духом) или организованных слабо, ведущих борьбу друг с другом и с общими внешними идейными конкурентами. Борьба между общинами была обусловлена многими причинами, в том числе противоречивостью религиозных взглядов и форм их выражения. Раннехристианские общины не знали догматики и культа позднейшего христианства. Общины не имели специальных мест для проведения богослужений, не знали таинств, икон. Единственное, что было общим для всех общин и всех группировок, – это вера в добровольную искупительную жертву, принесенную раз и навсегда за грехи всех людей посредником между Богом и человеком.

По мере распространения христианства к нему присоединяются все более широкие слои населения. Христианство было городской религией, но скоро христианство проникло и в деревню в большинстве малоазиатских провинций, в Армении, Сирии, Египте, в части Палестины и Северной Африки.

В составе первоначальных христианских общин преобладали представители низших слоев общества: рабы, вольноотпущенники, нищие и т.д., а образованные и выходцы из состоятельных слоев были исключением. С конца I в. и на протяжении II–III вв. в общинах увеличивается число людей сенаторского и всаднического звания. Участие в христианском движении знати и образованных людей сказалось на изменении его отношения к миру. Нарастает тенденция устранения из христианства всякого радикализма,

призывов к недовольству существующими порядками. Примирение с римскими властями возможно было не только на пути проповеди непротивления, но и на пути отрыва от иудаизма, преследовавшегося в ходе подавления и после подавления иудейских восстаний 66–73, 114–115, 132–135 гг.

Одновременно учение интеллектуализируется. Стремление осмыслить постулаты веры приводило к размежеванию последователей христианства, появился ряд иных течений. Это – маркионизм, монтанизм, докетизм и др. В борьбе против этих течений постепенно складывался прообраз будущей христианской догматики.

Представители образованных и зажиточных слоев стали занимать руководящие позиции в общинах. Состоятельная часть христиан сосредоточивает в своих руках управление имуществом, руководство богослужебной практикой. Появляется клир: управление от харизматиков (пророков; дидаскалов – учителей, принадлежащих к данной общине) и экклесии (собрания всех членов общины) переходило к единовластному правлению епископов, диаконов, пресвитеров. Организация нарождавшейся Церкви все больше тяготела к централизации, центральная община и ее руководитель начинают главенствовать над другими общинами. В частности, римская община постепенно возвышается над прочими общинами западной части империи. Должностные лица, образующие клир, вначале избиравшиеся на определенный срок, стали избираться пожизненно.

Распространение христианства в разной этнической среде, влияние на него нехристианских учений, привносимое новообращенными, неизбежно усиливали расхождения между отдельными группами христиан. Каждый христианский проповедник стремился в своей миссионерской деятельности найти слова и понятия, наиболее близкие конкретной аудитории; в то же время он объявлял свою проповедь, как и пророки I в., единственно правильной. Расхождения в вероучении различных групп христиан были заметны и их противникам. Так, критик христианства Цельс, живший во II в., писал о христианах: «Вначале их было

немного и у них было единомыслие, а размножившись, они распадаются тотчас же и раскалываются: каждый хочет иметь свою собственную группу...».

В первой половине II в. создаются послания, приписываемые апостолам – ученикам Иисуса, имя которых должно было укрепить авторитет тех или иных проповедуемых идей и убедить сомневающихся. Характерно в этом отношении Второе Послание Петра, написанное в приподнятом стиле, где создается романтизированный образ апостола (не соответствующий ни образу Евангелий, ни Деяний). Один из важнейших вероучительных вопросов, затронутых в этом послании, – вопрос о сроках второго пришествия, который волновал христиан второго и третьего поколений. В этом послании говорится: «Прежде всего знайте, что в последние дни явятся наглые ругатели, поступающие по собственным своим похотям и говорящие: где обетование пришествия Его? Ибо с тех пор, как стали умирать отцы, от начала творения, все остается так же» (2 Пет. 3:3–4). Автор послания убеждает христиан, что второе пришествие не происходит, чтобы дать возможность как можно большему числу людей спастись и прийти к истинной вере. Эта идея станет затем ведущей в христианской литературе. Относительно поздняя дата этого послания подтверждается ссылкой на Послания Павла. Автор пытается утверждать, что между позицией Петра и Павла нет расхождений: только в Посланиях Павла «есть нечто неудобовразумительное», что «невежды и неутвержденные» толкуют превратно к своей погибели. Попытка примирить позиции Петра и Павла весьма характерна; она показывает, что каждая спорящая группа опиралась на свой апостольский авторитет (иудеохристиане, например, почитали Петра, а Павла называли лжеапостолом) и что противоречия между учениями этих групп ясно сознавались. Те люди, которые выступали за сохранение единства христиан, распространяли произведения, подобные Второму Посланию Петра, стремясь утвердить цельность и священность традиции. Но устная и письменная традиции отдельных христианских групп во II в. уже настолько разошлись, что одного апостольского авторитета для разрешения споров было недостаточно, тем более что перед христианами

возник целый ряд новых вероучительных и этических проблем. К первым относился, например, вопрос о царстве Божием и сроках его наступления. Все чаще в проповедях и писаниях стало появляться словосочетание «царствие небесное» вместо «царствия Божия»; но и оно находило своих критиков. Так, в Евангелии Фомы, которое почиталось египетскими христианами, содержалась полемика против утверждения о «небесном царстве». «Иисус сказал: если те, которые ведут вас, говорят вам: «Смотрите, царствие в небе» – тогда птицы небесные опередят вас. Если говорят вам, что оно в море, тогда рыбы опередят вас. Но царствие внутри вас и вне вас».

Не менее острые споры велись и вокруг сущности Иисуса: представление иудеохристиан о праведном человеке, сыне Марии и плотника Иосифа, для большинства христиан сменилось представлением о богочеловеке, родившемся благодаря непорочному зачатию. Но были во II в. и группы христиан, которые видели в Иисусе только Божество и считали его пребывание на земле в образе человека лишь кажущимся (это учение проповедовали христиане-докеты). В дальнейшем эти споры переросли в споры об отношении Иисуса к Богу–Отцу, о совместимости существования Бога–Сына с догматом единобожия (споры, которые привели в конце концов к принятию ортодоксальной церковью догмата о Троице). Многие из этих теологических споров были чужды основной массе верующих, которая продолжала воспринимать христианство прежде всего как религию откровения, но полемика между проповедниками, взаимные обвинения в нечестии не могли не влиять и на настроения рядовых христиан.

Практически для всех христиан важны были вопросы этики, поведения их в окружающем мире, отношения к государству, к язычникам, друг к другу, к аскетическим требованиям ранней христианской традиции. Одним из острых вопросов было поведение во время гонений, отношение к «падшим» (т.е. отрекшимся) и к мученикам. Можно ли прощать отрекшихся? И кто вправе их простить? Нужно ли искать мученичества? Страстная вера первых христиан в то, что достичь царства Божия можно, только пройдя через испытания, толкала наиболее фанатично настроенных верующих на добровольные муки. Но звучали и

голоса, которые утверждали, что «напрашиваться» на мученическую смерть – означает совершать самоубийство. Ответы па все эти вопросы далеко не всегда можно было найти в почитавшихся данной христианской группой писаниях, тем более что многие из них создавались на глазах у этого поколения верующих. Насколько остро стоял вопрос об авторитете среди христиан II в., показывает фраза из письма, автором которого традиция считает Игнатия (начало II в.). В письме, адресованном христианам Филадельфии, Игнатий пишет о том, что некоторые христиане говорят ему: «Если я не найду этого в древности (древней традиции), я не поверю в евангелие; а когда я говорю, что это действительно написано в наших древних писаниях, они отвечают: «Это нужно доказать». В данном случае, если судить по единственному числу слова «Евангелие», речь идет, по-видимому, о содержании христианской проповеди (благой вести – Евангелия), подтверждения которой верующие искали в древней традиции, не всегда совпадавшей с тем, чему учил их епископ.

Важным моментом в развитии христианства как особой, отличной от других верований религии можно считать восстание Бар-Кохбы. Поражение этого восстания, переименование Иерусалима в Элию Капитолину, воздвижение на месте иерусалимского храма Яхве храма, посвященного Юпитеру Капитолийскому, ускорили окончательный разрыв христиан с иудаизмом, подорвали веру в скорое второе пришествие, веру, которая пронизывает Апокалипсис. Печальный опыт восстания Бар-Кохбы еще раз показал безнадежность борьбы с императорским Римом. С религиозной точки зрения это поражение было наказанием Божьим – за что? Те христиане, кто выступал против соблюдения обрядов иудаизма, отвечали на этот вопрос однозначно: за то, что иудеи не признали Иисуса мессией, за то, что они виновны в его смерти. Как это обычно бывает, с религиозными соображениями переплелись реальные интересы людей, которые старались сохранить свое место в этом – пусть несовершенном – мире. Многие христианские руководители искали пути примирения с государственной властью, пытались включить христиан в римское общество, ибо вне его они воспринимались как разновидность иудейских мятежников, которых надо гнать и преследовать. Обвинение

всего иудейского народа в казни Иисуса отвечало этим стремлениям. Некоторые ученые полагают, что именно после восстания Бар-Кохбы в Первом послании Павла к Фессалоникийцам, в целом более раннем, появились гневные слова против иудеев, «которые убили и Господа Иисуса и Его пророков, и нас изгнали, и Богу не угождают, и всем человекам противятся» (2:15), – слова, которые впоследствии привели к столь многочисленным жертвам религиозного фанатизма.

3.2 Распространение христианства

Примерно лет через пять после разгрома восстания Бар-Кохбы среди римских христиан появился человек, который открыто выступил против иудейской традиции в христианстве и призвал к полному разрыву с иудаизмом. Это был Маркион, выходец из Малой Азии, человек богатый и деятельный; он внес в христианскую общину Рима 200 000 сестерций. Маркион стремился объединить всех христиан вокруг своих идей. Он утверждал, что иудейский бог Яхве – воплощение злого начала, что Иисус не имеет к нему никакого отношения; Маркион отрицал человеческую природу Иисуса. Маркион, по существу, одним из первых начал отбор священных книг: он почитал истинными только десять посланий Павла и отредактированное им самим Евангелие от Луки; из этого Евангелия он изъял все ссылки на Ветхий Завет, которые были, по его мнению, вставлены туда сторонниками иудаизма. По словам Тертуллиана, Маркион отделил Новый Завет от Ветхого.

Деятельность Маркиона встретила одобрение среди многих христианских групп. Устами Маркиона христианство прямо заявило о себе как о новом религиозном учении. Римские христиане вели долгую полемику с Маркионом. Полный отказ от традиции, столь важной для религиозного сознания, не мог быть приемлем для большинства верующих; образ страдающего Иисуса, человека или богочеловека, был им ближе, чем абстрактное божество Маркиона. Но влияние Маркиона было столь сильно, что римская община очень долго вела с ним переговоры, пытаясь достичь соглашения

(Маркион умер, так и не успев примириться с христианами Рима).

Полный разрыв с иудаизмом, который приводил к своего рода новому «священнотворчеству», с одной стороны, и необходимости сохранения традиции – с другой, создавали сложные проблемы для теологов и смущал умы рядовых верующих.

Процесс превращения христианства в «мировую» религию шел в обстановке ожесточенной борьбы между общинами и внутри отдельных общин. И тем не менее оно продолжало привлекать к себе людей, разочаровавшихся в античной системе духовных ценностей, оно обещало спасение каждому человеку (в царстве небесном, согласно представлениям большинства христиан, или, согласно гностикам, в мистическом соединении с абсолютным духом); одной из важных притягательных сторон христианства было ощущение общности с единоверцами. Однако бесконечные споры и взаимные обвинения грозили разрушить именно это ощущение включенности каждого христианина в единое целое.

Потребность в единстве, с одной стороны, и распространение христианства – с другой, порождали среди верующих убежденность, что если отдельный христианин может быть слаб и нетверд в вере, если в отдельных общинах могут быть раздоры и непорядки, то объединение христиан в целом обладает «духом святы» и Божией благодатью. Происходит абстрагирование понятия экклесии. Экклесия – уже не просто конкретная община христиан данного города, как это было во времена создания Откровения Иоанна, а всеобщая церковь, мистически связанная с Божеством (впервые выражение «всеобщая» – «католическая» церковь было употреблено в письмах Игнатия Антиохийского). Восприятие церкви как некоего абстрактного понятия, отличного от составляющих ее людей, встречается уже в некоторых новозаветных произведениях, в частности в наиболее позднем из всех Павловых Посланий – Послании к Ефесянам. Там сказано, что Христос «возлюбил Церковь и предал Себя за нее, чтобы освятить ее, очистив банею водною посредством слова; чтобы представить ее Себе славною Церковью, не имеющею пятна, или порока, или чего-либо подобного, но дабы она была свята и непорочна» (5:25–27). Итак, в этом послании Иисус терпит страдания не за людей, а за Церковь, которая свята и непорочна. Еще более ясно прослеживается такое восприятие Церкви в сочинениях середины II в. (и позже). В

произведении «Пастырь» Гермы, написанном в жанре откровения, рассказывается о видениях, во время которых Герме является Церковь, сотворенная «прежде всего и для нее сотворен мир». Сначала Церковь выглядит как старая женщина, но затем она молодеет, радуясь рвению верующих. Это видение трактуется как вечное существование Церкви, проявляющееся в деятельности верующих. Итак, Церковь проявляется в верующих, но не идентична им, она существует от века. Такое представление в «Пастыре» Гермы тем более интересно, что идеология этого произведения в целом отражает демократические течения в христианстве II в. Герма, как уже говорилось, осуждает богатых, у него нет преклонения перед церковным руководством; в его представлении об объединении всех христиан нет места епископату как высшей церковной власти. Но отрыв представления о Церкви от конкретных людей и в известной мере противопоставление ее этим людям были тем идеологическим условием, благодаря которому сложилась власть клира – аппарата руководства христианскими общинами, отождествившего себя с новым понятием Церкви. В конце II в. Ириней, полемизируя с гностиками, писал, что достичь истинного знания можно только через Церковь.

Следующим шагом в развитии мистического понятия Церкви была идея ее непогрешимости: ошибаться могут отдельные христиане, Церковь ошибаться не может. Эту идею выдвинул Тертуллиан, который обосновывал ее тем, что Церковь получила святой дух от самого Христа через апостолов, основавших христианские общины. Именно на рубеже II–III вв. начинают усиленно распространяться легенды об основании каждой крупной христианской общины непосредственно каким-либо учеником Иисуса; начинают создаваться списки руководителей этих общин, восходящие к апостолам (первые имена в таких списках, как правило, легендарны). Ириней, епископ Лионский, в своей книге «Против ересей» говорит об основании христианской общины Рима Петром и Павлом. Так стала создаваться новая – церковная – традиция, отличная от древней традиции первых христианских проповедников.

Параллельно с абстрагированием понятия «Церковь» происходило усиление власти клира внутри общин. Это понятно: конкретным воплощением авторитета Церкви были руководители общин, совокупность которых и обозначалась словом «клир». Именно им приходилось решать повседневные вопросы, связанные с поведением верующих, с разрешением теоретических и практических споров, с проведением обрядов, прежде всего обряда причащения. Клирики –

епископы, пресвитеры и дьяконы – первоначально выбирались, но чтобы выборные должности получили особый авторитет, существовал обряд посвящения в сан этих людей другими епископами и пресвитерами (рукоположение), в память о рукоположении пресвитеров, которое совершали, согласно христианскому преданию, первые проповедники и апостолы, считавшие себя носителями божественной благодати (о рукоположении упоминается в Деяниях апостолов и Посланиях Павла). Рукоположение как бы передавало благодать, некогда полученную от самих апостолов, новому поколению руководителей христианских общин.

3.3 Епископская Церковь

В течение II в. из старейшин-пресвитеров выделяется высшее должностное лицо – епископ. Такому выделению способствовало право старшего пресвитера (который затем один стал называться епископом) совершать обряд причащения, рукополагать остальных пресвитеров и дьяконов, представлять свою общину в сношениях с другими христианскими общинами. Выделение епископа было связано и со стремлением преодолеть разброд, сосредоточить особый авторитет у одного лица, достичь единства. Но единства можно было добиться только при определённом условии – одна вера, одна Церковь, один порядок. Этот порядок в соответствии с мистическим представлением о Церкви должен был соответствовать порядку небесному: один Бог – один епископ.

Раньше всего епископы выделились из остального клира в Малой Азии и Сирии. Важным источником, позволяющим судить об этом процессе, являются письма, автором которых христианская традиция считает епископа Антиохии Игнатия. По преданию, Игнатий был осужден антиохийскими властями при императоре Траяне (за что – остается неясным) и отправлен в оковах в Рим, где он должен был погибнуть на арене амфитеатра. По дороге в Рим (его везли через Малую Азию) к нему приходили своего рода делегации, его

сопровождал секретарь, который и записал послания Игнатия, адресованные разным христианским общинам, а также епископу Смирны Поликарпу (тоже, согласно преданию, погибшему много лет спустя в возрасте примерно 86 лет на арене амфитеатра). Эти письма (всего их семь) впоследствии получили широкое хождение среди христиан. Трудно сказать, действительно ли все они были созданы самим Игнатием: не исключено, что его послания и устные поучения были обработаны затем его последователями, использовавшими имя мученика для придания авторитета своим идеям. Однако многие ученые, исследуя стиль писем, приходят к выводу, что в основе их лежит творчество одного человека; послания пронизаны одними и теми же идеями: в частности, автор их выступает против докетов, учение которых было распространено именно среди сирийских христиан. Как бы мы ни относились к авторству писем Игнатия, следует признать, что они отражают ситуацию в восточном христианстве первой половины II в. Одна из главных идей посланий – это идея возвеличивания клира и особенно епископа. Автор посланий настойчиво повторяет, что благодать от апостолов перешла именно к епископам. В послании к христианам города Траллы он убеждает их рассматривать клир как апостолов; в послании к Смирнийцам он утверждает, что без епископа и клира нет Церкви. «Следуйте епископу, – пишет он, – так же покорно, как Иисус Христос следовал Отцу». Пусть ничто, касающееся Церкви, не совершается без утверждения епископа; для Игнатия, если есть санкция епископа, значит, есть санкция Бога. Самый священный обряд христиан – евхаристия (причащение) должен, по словам Игнатия, совершаться епископом или лицом, им поставленным. В Послании к Филадельфийцам дано теологическое обоснование власти епископов: «Одно тело наше Господь Иисус Христос и одна чаша единения с Его кровью и один единственный алтарь, как и один епископ с его клиром». А в Послании к Магнесийцам Игнатий даже называет Иисуса «епископом человечества».

Таким образом, единая Церковь олицетворяется в едином епископе, которому подчиняется остальной клир; верующие, как сказано в послании к Филадельфийцам, должны следовать епископу, подобно овцам. Автор посланий стоит на позиции признания монархической власти епископа, но из этих же посланий видно,

что не везде такая власть существовала в реальности. Игнатий старается вразумить тех христиан, которые на словах признают епископа, а «делают все без него».

В некоторых общинах и в первой половине II в. управление продолжало сосредоточиваться в руках группы пресвитеров. Характерно, что в Послании к Римлянам (том самом, где Игнатий просит не делать попыток к его освобождению) епископы не упомянуты. Христианская традиция прослеживает преемственность власти римских епископов вплоть до самого апостола Петра, но имена первых римских епископов нельзя считать достоверными. Даже о Клименте Римском, которому приписано упомянутое в конце предыдущей главы Послание Коринфским христианам, практически ничего не известно. Если считать, что в основу послания Игнатия к Римлянам положено подлинное обращение его, то вполне можно допустить, что в начале II в. во главе римских христиан еще не стоял один епископ с неограниченной властью, а была группа влиятельных руководителей. Не упомянуты епископы и в письме к христианам города Филиппы, автором которого считается Поликарп. Филиппийская община, если судить по этому письму, управлялась пресвитерами. В Александрии и при наличии епископа большую роль продолжали играть пресвитеры. Так, вплоть до III в. они рукополагали епископов, в то время как в других общинах особое положение епископа в клире привело к тому, что епископов посвящали в сан епископы, прибывавшие из других общин.

В течение II–III вв. епископы становятся единоличными руководителями в большинстве общин. Выдвижению епископов способствовал приток в христианские общины людей состоятельных и образованных, которые имели возможность взять на себя руководство и организационными и вероучительными сторонами жизни общины. Конечно, среди епископов были и выходцы из низов.

Так, один из римских епископов – Каллист был, по преданию, рабом и существовал, вероятно, за счет средств общины.

Усложнение функций клира привело уже в этот период к тому, что у его представителей не оставалось

времени, чтобы зарабатывать себе на жизнь, и поэтому большинство из них получали содержание от своих собратьев. В III в. в Карфагене такое содержание выдавалось ежемесячно, возможно, так было и в других общинах. Размеры этого содержания точно неизвестны.

Епископы, руководившие жизнью христианских общин, занимались организацией богослужения, высказывались по вероучительным вопросам, накладывали дисциплинарные взыскания единоличным решением или при помощи судей, при этом состав судей полностью зависел от воли епископа. Так, карфагенский епископ Киприан писал в одном послании, что для принятия публичного покаяния провинившихся он «заблагорассудил» собрать пресвитеров.

Вопрос о том, за какие проступки и как именно наказывать провинившихся верующих, дебатировался среди церковного клира на протяжении II–III вв.; особенно остро вставал этот вопрос в период гонений III в., которые периодически то вспыхивали, то затухали. Многие христиане героически шли на смерть, оказывались в темницах. Другие отрекались от своей веры для виду, но после окончания гонений снова хотели быть принятыми в общины. Во время гонений на христиан при императоре Децие в III в. было приказано отдать властям священные книги. Одни служители Церкви отказывались это делать, другие отдавали под видом священных книг сочинения, не признанные священными, третьи в страхе перед репрессиями отдавали все книги. Как поступать с этими людьми? Кого наказывать и кого прощать?

Большинство епископов высказывались за принятие «падших» обратно в общины (ведь и сами епископы не всегда вели себя достойным образом во время гонений: упомянутый выше Киприан бежал из Карфагена, что ставилось ему в упрек его противниками). Церковь в лице своих руководителей взяла, таким образом, на себя функции не только наказания, но и прощения, т.е. отпущения грехов, что, по верованиям первых христиан, мог сделать только Бог. Один из епископов на рубеже II–III вв. заявил, что церковь может отпускать самые тяжкие грехи, даже совершенные после крещения. Право отпускать грехи еще больше, чем право наказывать, отделило

клир от остальной массы верующих, которые постепенно переставали ощущать себя экклесией избранных; избранными все больше и больше становились руководители Церкви. Такая ситуация была вызвана и отождествлением клира и Церкви, и тем сложным положением, в котором оказывались верующие перед преследующим их государством. В III в. христиане не были уже кучкой людей, стоящих вне общества, страстно ждущих царства Божия и готовых принять за свою веру любые муки. Многие из них были связаны тесными узами с окружающим их миром. В страхе перед гибелью на аренах амфитеатров они пытались различными способами обмануть или подкупить своих преследователей. Если это им не удавалось, они вынужденно отрекались от своей веры, но, когда ситуация менялась, стремились снова вернуться в христианскую общину. Таким людям нужен был кто-то, кто бы мог простить и принять их обратно. Естественно, что клир опирался на таких людей.

Епископы III в. не только судили или прощали совершивших проступки христиан, они высказывали свое мнение относительно их поведения и в обыденной жизни. Общая тенденция заключалась в смягчении аскетических требований, которые были выдвинуты первыми христианами. Так, упоминавшийся уже римский епископ Каллист разрешил женщинам, если они не имеют возможности выйти замуж, сожительствовать с рабами.

Важной функцией епископов было управление имуществом. В IV в. Антиохийским собором было принято решение, которое вменяло в обязанность клириков знать, что входит в состав имущества общины, которым распоряжается епископ. Вероятно, злоупотребления в этом деле были достаточно часты.

Епископы производили отбор священных книг – они определяли, какие из них могут читать верующие, а какие следует использовать во время богослужений (известно, например, что около 200 г. сирийский епископ Серапион сначала разрешил своей пастве читать Евангелие Петра, а затем, изучив его, решил, что оно не соответствует учению Церкви, и запретил чтение этого произведения). По существу, в руках епископа

оказались сосредоточены функции вероучителя, пророка, надзирателя. Истинность христианского учения определялась (во всяком случае, к этому стремились епископы) уже не устной традицией и даже не писаниями апостолов, а словом и решением епископа, на которого перешла «апостольская благодать». Экклесий как собраний верующих для совместных трапез, для выслушивания вдохновенных речей пророков и пророчиц больше не было. Женщины были отстранены от церковных должностей, даже низших. Совместные трапезы верующих перестали практиковаться. Сложился порядок богослужения, во время которого клирики читали отрывки из писаний, признанных священными, и произносили проповеди; само слово епископа стало обрядом. Та благодать, которая в глазах верующих была сосредоточена в церкви как некоем предвечно существующем образе, с точки зрения сторонников епископальной церкви, перешла на епископа. В III в. епископ Киприан писал: «Тебе надлежит знать, что епископ в Церкви, а церковь в епископе и кто не с епископом, тот вне Церкви».

Внешним выражением изменений, происшедших в христианских общинах, было появление особых зданий для богослужений (там, где христиане имели возможность их строить). Когда-то, во времена зарождения христианства, проповеди произносились, как уже говорилось, и в частных домах, и под открытым небом – везде, где собирались верующие (как сказано в одном из «речений Иисуса», найденном в Египте на папирусе: «...и там, где один, я говорю вам это, я с ним»). Но епископальная церковь стремилась к особой торжественности богослужения, которая заменила бы пылкое слово странствующего пророка. Нужно было создать обстановку, которая отличалась бы от обстановки повседневной жизни. Для собраний христиан стали использоваться специальные помещения, где проходили богослужения и совершались обряды. Такие здания назывались «Господним домом» (по-гречески – кириакон, отсюда произошло русское слово «Церковь» и немецкое «Кирхе»). Археологам удалось обнаружить и раскопать такую Церковь III в. в небольшом месопотамском городе Дура-Европос. В более позднее время христиане стали строить церковные здания по всей империи.

Картина всесилия епископов (чья власть отождествлялась с властью самого Бога), складывающаяся на основании писаний руководителей и идеологов ортодоксального направления в христианстве, была, однако, скорее идеалом, чем реальной действительностью. Выдвижение во II в. в христианских общинах епископов не означало еще создания единой церковной организации. Епископальные общины разных областей соблюдали свои обычаи. Так, известно, что в течение долгого времени у христиан не было единообразия в праздновании пасхи, праздника воскресения Иисуса. Малоазийские христиане, следуя древней иудео-христианской традиции, праздновали этот день по иудейскому лунному календарю 14 нисана; в Риме пасха праздновалась христианами не каждый год и в другой день – в первое воскресенье после первого полнолуния после весеннего равноденствия. Сохранился рассказ о том, что епископ Смирны Поликарп приезжал в Рим и вел переговоры с римскими христианами по поводу этого расхождения. Однако согласие достигнуто не было, и христиане Малой Азии продолжали праздновать пасху по иудейскому календарю. В конце II в. римский епископ Виктор выступил с осуждением их за это и объявил их неистинными христианами. Но в защиту малоазийских христиан подняли голос другие епископы, и Виктору пришлось отступить.

Далеко не все христиане признавали авторитет епископов. Как реакция на проповедь о тождестве Церкви и ее руководителей, на отход от демократических идеалов первоначального христианства во II в. появляется новое течение в христианстве – монтанизм. Основателем этого учения был Монтан, в прошлом жрец фригийский богини Кибелы, который принял христианство и начал проповедовать в ряде областей Малой Азии, главным образом в своей родной Фригии. Монтан и его сторонники возродили общие трапезы христиан, во время которых – как когда-то в малочисленных экклесиях I в. – проповедовали пророки и пророчицы (среди сподвижников Монтана называют двух пророчиц – Максимиллу и Присциллу); Монтан учил, что любой верующий может обрести дар пророчества. Монтанисты предвещали скорое наступление

второго пришествия и страшного суда. Это пришествие, согласно Монтану, должно произойти в небольшом фригийском городе Пепузе, который монтанисты называли небесным Иерусалимом. Сотни сторонников нового учения шли в Пепузу, бросая свои дома. Монтан призывал к аскетизму, расторжению браков и посту, чтобы верующие очищенными встретили новый приход мессии. Монтанисты открыто заявляли о своей принадлежности к христианству и в своем фанатизме готовы были пойти на мученичество. Это был один из последних всплесков надежды на скорое наступление царства Божия на земле. Ее питал начавшийся кризис империи. В монтанизме проявился также протест верующих против складывающейся жесткой организационной структуры Церкви. Мы мало знаем о вероучительных расхождениях между монтанистами и остальными христианами. По-видимому, основное, что вызывало тревогу у ортодоксальных христиан, – попытка возрождения древней пророческой традиции. Один из христианских писателей – Иероним ставил в вину монтанистам прежде всего их отношение к епископам: «У нас первое место занимают епископы, – писал он, – у них епископы на третьем месте, а первое место занимают патриархи города Пепузы во Фригии, а второе – так называемые товарищи, и, таким образом, епископы оказываются на третьем, почти последнем месте». Монтанизм представлял серьезную опасность для епископальной Церкви, и поэтому она всячески стремилась предотвратить распространение этого движения, опиравшегося на достаточно широкие круги верующих. За призывами монтанистов стоял авторитет древней традиции первых христианских проповедей, может быть, поэтому с монтанистами почти не велись теоретические споры. Епископы решили собрать местные съезды (соборы), которые должны были осудить монтанизм и выработать единую линию поведения в отношении этого учения. Участники местных соборов общались друг с другом; те руководители христианских общин, которые не могли прибыть на собор, передавали свое мнение письменно. Так было получено осуждение монтанизма от «лионских мучеников» – христиан Лугудуна, которые находились в тюрьме: с ними связывались через навещавших их единоверцев. Правда, находясь в экстремальных условиях, в ожидании гибели по приговору римских властей, узники Лугудуна призвали к примирению с отколовшимися малоазийскими христианами. Перед лицом репрессий со

стороны римского государства им представлялось необходимым сохранение единства христиан. Однако примирить епископальные Церкви с монтанистами было невозможно. Осуждение монтанистов епископальными церквами подействовало на колеблющихся, но распространение монтанизма не прекратилось. Борьба приняла настолько острый характер, что ортодоксальные христиане (прежде всего, конечно, их руководители) стали выдвигать против монтанистов самые чудовищные обвинения. Так, римский епископ Сотер заявил, что монтанисты во время своих трапез используют кровь младенцев и совершают ритуальные убийства. Это обвинение было рассчитано не столько на то, чтобы отвратить от монтанистов рядовых христиан (последние вряд ли могли воспринять его всерьез – они достаточно часто слышали подобные обвинения и в свой адрес от язычников), сколько на то, чтобы подставить монтанистов под удар со стороны римских властей, которые не преминут ухватиться за подобные выдумки как за предлог для разгрома монтанистов. Епископы, будучи не в состоянии сами сломить монтанистское движение, пытались, таким образом, расправиться с ним руками римских чиновников и легионеров. По-видимому, были и прямые столкновения между монтанистами и их христианскими противниками. Церковный писатель Евсевий сообщал, что монтанисты называли последних «пророкоубийцами». Движение монтанистов, несмотря на ожесточенную борьбу против него, просуществовало довольно долго: известно, что в VI в. император Восточной Римской империи Юстиниан запретил совместные трапезы сторонников монтанистского учения.

Борьба с монтанизмом, как и борьба с гностическими учениями, ускорила создание христианского канона – списка священных книг. Фрагмент одного такого списка, составленного в Риме около 200 г., дошел до нашего времени. Важно было также добиться координации действий между отдельными епископальными общинами. После соборов, осудивших сторонников Монтана, съезды епископов отдельных областей превращаются в важный фактор становления христианской догматики и церковной организации. В III в. особое положение среди епископов той или иной провинции стал занимать епископ общины из главного ее

города, который считался как бы первенствующим над остальными епископами и мог созывать поместные соборы. К началу IV в. выделились епископы Рима, Александрии, Антиохии, которые получили юрисдикцию над клириками больших округов. После основания Константинополя такое же положение занял и епископ этого города. Ведущие епископы стали называться митрополитами (от греч. mētropolitēs – человек из главного города, метрополии). Наименование римского епископа «папой» распространяется с V в. Параллельно с усложнением иерархии высших служителей церкви увеличивается и число различных низших ее чинов: появляются помощники дьяконов, чтецы, разнообразные служки. Церковь превращается в иерархичную многоступенчатую организацию, в которой низшие чины зависят от высших. Но единства в этой организации по-прежнему не было: епископы не обладали таким аппаратом принуждения, с помощью которого можно было бы заставить повиноваться себе всех верующих. Должность епископа в течение всего III в. была выборной, хотя кандидатов на эту должность выдвигали пресвитеры и кандидатуры согласовывались с епископами соседних областей, которые должны были совершать рукоположение. Борьба за должность епископа была, как правило, очень острой. Единодушие при выборах рассматривалось как знак особой милости Божией. Сохранилось предание, что один из римских епископов III в. – Фабиан был единодушно выбран потому, что ему на голову сел голубь и это сочли божественным знамением. И всё же случаи подобного единодушия были редки. Известна борьба, которую вели за место епископа в Риме в начале III в. Каллист и Ипполит: когда первый был избран епископом, не признавшие его христиане избрали другого епископа, Ипполита. Эти клирики по-разному относились к ряду важнейших вероучительных и этических вопросов. К первым относился вопрос о сущности Иисуса Христа и об его отношении к Богу-Отцу. Ипполит и его сторонники настаивали на абсолютной божественности Иисуса (Отец и Сын – два образа Божества), за что их обвиняли в отступлении от монотеизма. Не менее существенным было и разногласие между епископами в отношении норм поведения верующих: Ипполит выступал за более аскетические принципы, против дозволения, данного Каллистом, на брачную связь незамужней женщины и раба. Борьба их так ничем и не кончилась: оба погибли во время очередных гонений.

Бывало, что конфликт между ведущими деятелями внутри одной общины приводил к тому, что один из них вынужден был менять свое местожительство и на новом месте проповедовать свои взгляды. Известно, например, что один из крупнейших христианских писателей – Ориген (конец II – первая половина III в.), возглавлявший александрийскую христианскую школу, вступил в конфликт с александрийским епископом Деметрием, претендовавшим на контроль за деятельностью всех христианских общин Египта и школы в том числе. Ориген вынужден был уехать в палестинский город Кесарию; там он продолжал развивать свою религиозно-философскую систему.

Противоречия между разными группами североафриканских христиан привели после гонений времен императора Деция к расколу внутри африканской церкви: часть христиан выступила против примиренческого отношения к «падшим» христианам. Еще более глубокий раскол произошел в Северной Африке после гонений начала IV в. при императоре Диоклетиане, когда возникло движение сторонников епископа Доната, вылившееся затем в вооруженные выступления низов населения.

Конфликты внутри христианских общин питали борьбу между руководителями разных общин. Так, римский епископ Стефан отказался вести какие бы то ни было переговоры с карфагенским епископом Киприаном. В свою очередь Киприан обвинял своих противников в нечестии, стяжательстве и других грехах.

В ходе подобных конфликтов руководители христиан стали обращаться за помощью к римским властям и даже к императорам. Весьма показательна в этом отношении история сирийского епископа Павла, происходившего из города Самосаты. Он пользовался покровительством правительницы города Пальмиры Зинобии. Его богословские взгляды на человеческую природу Иисуса приближались к иудеохристианским и существенно отличались от принятых в ортодоксальных Церквах. Руководители этих Церквей ничего не могли сделать с Павлом и обратились за помощью к императору Аврелиану. Аврелиан лишил Павла его сана и постановил, что право на руководство Церковью будет только за тем, кому напишут епископы Рима и

Италии. В таком решении императора сыграли роль, конечно, политические мотивы (теологические споры христиан о природе Иисуса его вряд ли интересовали): он только что разбил Зинобию и рад был сместить покровительствуемого ею епископа, а кроме того, он, вероятно, хотел получить поддержку христианских руководителей столицы. Эпизод с вмешательством Аврелиана показывает, что христианская Церковь была, по существу, готова пойти на союз с государством. Чтобы утвердить единство христианского вероучения и власть церковной иерархии, необходимо было использовать силу «вавилонской блудницы», гибели которой так страстно желали первые христиане.

Но для заключения союза с государственной властью, нужно было, чтобы сама эта власть осознала его необходимость. Императоры должны были убедиться в лояльности христиан; немаловажную роль играло и преодоление неприязни к христианам со стороны языческого населения империи, которое продолжало видеть в них людей чужих. Процесс подготовки союза христианства с империей был длительным, мучительным и сложным.

В Римской империи существовал культ гения императора. Отказ принести жертву перед статуей императора рассматривался как проявление политической неблагонадежности. Поскольку христиане зачастую отказывались совершать этот ритуал, они подвергались гонениям – при императорах Траяне (53–117), Марке Аврелии (121–180), Септимии Севере (146–211), Валериане (ок. 193–ок. 260), Диоклетиане (245–316) и др. Ореол мученичества способствовал популярности христианства и сплочению христиан. Многие бежали от преследований в пустыню.

Изменение социального состава общин определило и эволюцию их социальной направленности. Наблюдался все больший отход от прежних демократических тенденций, все настойчивее становилось стремление к союзу с императорской властью.

Императорская власть, в свою очередь, ощущала острую необходимость дополнить мировую империю

мировой религией. Были попытки ведения независимого от множества разных местных культов официального общеимперского культа: культа гения императора, культа богини Ромы – покровительницы города Рима и культа Юпитера Капитолийского. Попытки превратить в общеимперскую одну из национальных религий, в частности римскую, успеха не имели. Нужна была новая религия, понятная всем народам империи.

Былые гонения христианства в начале IV в. сменились активной поддержкой новой религии. В 311 г. император Галерий издал указ, на основании которого христиане получали прощение за свое прежнее упорство в борьбе с правительственными распоряжениями, имевшими целью вернуть христиан к язычеству, вместе с тем признавались имеющими законное право на существование, лишь бы не нарушали порядка. За эту милость они должны были молить своего Бога о благоденствии государства и власти.

Император Константин (ок. 285–337) вместе с Лицинием в 313 г. издает Миланский эдикт, положивший начало превращению христианства в государственную религию Римской империи. Произошло это при следующих обстоятельствах. В 305 г. Диоклетиан и Максимиан сложили с себя императорское звание. Августами стали Галерий на Востоке и Констанций, отец Константина, на Западе. В следующем году Констанций умер в Британии, и подчиненные ему войска провозгласили его сына Константина августом. В это время против Галерия вспыхнуло восстание в Риме. Войска провозгласили императором Максенция, сына, сложившего с себя императорские полномочия, Максимиана. К сыну присоединился престарелый Максимиан, принявший снова императорский сан. Настала эпоха междоусобной войны, во время которой умерли Максимиан и Галерий. Константин, заключивший союз с одним из новых августов Лицинием, разбил в сражении, произошедшем недалеко от Рима, Максенция, который во время бегства утонул в Тибре. Через два года, после победы над Максенцием, Константин и вступивший с ним в соглашение Лициний сошлись в Милане и издали документ, который получил название Миланского эдикта. Сам текст документа до нас не дошел. Но он сохранился у христианского писателя Лактанция в форме написанного по-латыни рескрипта

Лициния, данного на имя префекта Никомедии. Греческий же перевод латинского оригинала помещен Евсевием в его «Церковной истории».

На основании этого указа христианам и всем другим предоставлялась полная свобода следовать той вере, какой кто пожелает; всякие мероприятия, направленные против христиан, устранялись. Этот же указ повелевал возвратить христианам, безвозмездно и беспрекословно, отобранные у них частные здания и церкви. Согласно Миланскому эдикту, христианство получило законное право на существование и дальнейшее развитие.

Согласие между императорами Константином и Лицинием продолжалось, однако, недолго. Между ними разгорелась борьба, которая привела к полной победе Константина. В 324 г. Лициний был убит, и Константин стал единодержавным государем Римской империи.

Император Константин (Константин Великий) родился в городе Нанес. Со стороны отца, Констанция Хлора, Константин принадлежал, вероятно, к иллирийскому роду. Мать его, Елена, была христианкой (впоследствии была канонизирована). Она совершила паломничество в Палестину, где, согласно традиции, нашла крест, на котором распяли Христа.

В течение всего своего правления Константин сохранял титул «великого понтифика» – главы коллегии римских священнослужителей и лишь на смертном одре принял крещение от Евсевия Никомедийского. Воскресный день он называл не иначе, как «день солнца» (dies solis); а под «непобедимым солнцем» (sol invictus) обычно понимали тогда Бога Митру, культ которого был распространен по всей империи, как на Востоке, так и на Западе, и временами являлся серьезным соперником христианству. Известно, что Константин был сторонником культа солнца; но какое Божество, в частности, почитал он под этим названием в точности не известно; может быть, это был Аполлон. Солярная религия обеспечивала ему популярность во всей Империи.

Константин руководствовался рядом политических соображений, в числе которых была необходимость опереться на твердые и сильные церковь и епископат. В 325 г. ставший полновластным императором Константин обеспечивает свободу христианству во всей Римской империи и равноправие с иными религиями страны.

Константин позволил христианству не только существовать, но и взял его под защиту государства. Христианское духовенство наряду с языческими жрецами освобождалось от несения государственных податей и повинностей, от всякого занятия должностей, которые могли бы отвлекать клириков от выполнения их духовных обязанностей (право иммунитета). Каждый человек имел право делать завещание в пользу Церкви, за которой этим самым признавалось пассивное наследственное право. Таким образом, одновременно с объявлением религиозной свободы христианские общины стали признаваться юридическим лицом, а последнее обстоятельство создавало для христианства совершенно новое положение в юридическом отношении.

Очень важные привилегии были даны епископским судам. Всякий человек имел право, по соглашению с противной стороной, переносить любое гражданское дело на епископский суд. В конце правления Константина компетенция епископских судов была еще более расширена: 1) решения епископов должны были признаваться окончательными по делам лиц всякого возраста; 2) всякое гражданское дело могло быть перенесено в епископский суд в любой стадии процесса и даже при нежелании противной стороны; 3) приговоры епископских судов должны утверждаться светскими судьями.

Кроме этого, церковь пользовалась богатыми приношениям и из государственных средств в виде земельных участков, денежных и хлебных выдач. Христиане больше не принуждались к участию в языческих празднествах.

Имя Константина связывается с возведением многих церквей во всех частях огромной Империи. Ему

приписываются базилика Св. Петра и Латеранская в Риме, храм Гроба Господня и Церковь Вознесения на •Оливковой горе в Иерусалиме, Церковь Рождества в Вифлееме. Новая столица Константинополь и его пригороды также были украшены многочисленными церквами. Самая известная – Церковь Апостолов и Церковь Св. Ирины; возможно, Константин заложил фундамент Св. Софии, который был завершен его преемником Констанцием. Много Церквей строилось во время царствования Константина в других местах: в Антиохии, Никомедии и Северной Африке.

После царствования Константина образовалось три важных центра христианства: Рим, Константинополь и Иерусалим. Церкви, построенные во время данного периода в этих трех центрах, стали символами триумфа христианской Церкви на земле.

Последняя попытка «реставрации» национальной римской религии была осуществлена императором Юлианом (332–363), за это он получил от христиан прозвище «Отступник». Эта попытка провалилась, христианство все увереннее занимало позиции государственной религии Римской империи.

Император Феодосии в 391 г. издал эдикт, запрещающий «языческие» культы, после чего активное наступление на прежние религии принимает масштабный характер. Было разрушено главное святилище греков – знаменитый храм Аполлона в Дельфах, уничтожен храм Сераписа в Александрии с богатейшей по собранию библиотекой. При преемниках Феодосия были ликвидированы римские жрецы, сожжены Сивиллины книги – одна из религиозных и национальных святынь Рима. Датой окончательного уничтожения «язычества» на земле прежней Римской империи в церковной традиции считается 529 г., когда император Юстиниан (ок. 482–565) приказал закрыть Афинскую высшую школу – центр распространения античного философского и научного наследия, а св. Бенедикт (480–543) уничтожил последнее «языческое» святилище Аполлона на Кассинской горе и основал там христианский монастырь. Когда древняя языческая культура столкнулась с христианством, которое было объявлено в конце IV в. Феодосием Великим государственной

религией, это вызвало культурный и религиозный кризис.

Империя, обладавшая многовековой мировой культурой, достигшая совершенных для своего времени форм государственности, стала в IV в. христианским государством. Со временем христианство и языческий эллинизм слились в одно целое и создали христианско-греко-восточную культуру, которая и получила название византийской культуры. Центром ее стал Константинополь, куда Константин перенес столицу из Рима. Константинополь стал «Новым Римом». Со времени Константина знаменем Византийской империи стал Лабарум, представлявший собой продолговатый крест, с поперечной реи которого спускался вышитый золотом и украшенный драгоценными камнями кусок шелковой ткани с изображениями Константина и его сыновей; на вершине креста был прикреплен золотой венок, внутри которого была монограмма Христа.

3.4 Устная традиция в христианстве на начальном этапе существования

Христианское вероучение основывается на Священном Писании – Библии и Священном Предании – творениях отцов Церкви, определениях Вселенских соборов. Однако раннее христианство этих источников не имело. Существовала длительная устная традиция распространения христианства путем проповедей, рассказов, «благовествования».

Первыми жанрами нарождавшейся христианской литературы были откровения (записи видений, предвещавших конец света), послания (письма сторонникам учения, предназначенные разрешать частные вопросы, поддерживать вероучительное единство между рассеянными общинами), записи поучений и высказываний первых проповедников, преданий об Иисусе и апостолах. Постепенно писаний становилось

все больше и больше.

Дискуссии, развернувшиеся в IV в. в христианской церкви, способствовали выдвижению нескольких епископов и толкователей текстов, которые вошли в категорию «Отцы Церкви».

На Востоке кроме Афанасия и трех каппадокийцев: Григория Нисского, ГригорияНазианского и Василия Кесарийского – выделяется фигура Иоанна, прозванного Хризостомом или Златоустом. Личность сложная и противоречивая. Иоанн, несомненно, был выдающимся проповедником. Он одним из первых начал употреблять по-гречески термин «христианство». Призванный в 397 г. занять епископскую кафедру в Константинополе, он вскоре стал жертвой ревности и соперничества александрийских епископов, не желавших примириться с упадком своей епархии и александрийской школы, которую затмила новая столица империи. В 404 г. жена императора Аркадия Евдоксия заставила изгнать его с епископской кафедры. Иоанн не скрывал своей консервативной ориентации в социальной сфере. «Недостаточно рабу стать христианином, – утверждал он с безжалостной прямотой, – чтобы его можно было считать свободным человеком».

На Западе в числе целой когорты менее значительных лиц мы встречаем миланского епископа Амвросия и Иеронима, умершего в Вифлееме в 420 г., приверженца аристократического аскетизма индивидуалистского толка, неутомимого редактора древних латинских переводов Ветхого и Нового Заветов, которые он систематизировал в «Вульгате», или «народном» переводе, использовав свое знание еврейского и греческого языков. Особенно выделился живший в Северной Африке Гиппонский епископ Августин, ревностный и пристрастный теоретик божественного выбора «избранных», идеи двух противостоящих друг другу «градов» – божьего и человеческого.

Об отцах церкви начали говорить с середины IV в., и этим термином стали именовать группу особенно авторитетных церковных авторов. Но сам термин «патристика», которым обозначали продолжительный период формирования христианской догматики, получил свое подлинное значение только в эпоху

Реформации, когда протестанты противопоставили эпохе отцов, понимаемой как нечто целостное, школу средневековой мысли, и в первую очередь «схоластику», которую они отвергали как извращение евангельской проповеди. Патристика охватила целую эпоху: на Западе – вплоть до начала VII в., где ее последним представителем стал Исидор Севильский, на Востоке – еще на несколько столетий дольше, вплоть до Иоанна Дамаскина, Фотия. Термин «патристика» не является историческим. Еще менее историчен титул «учитель» («доктор Церкви»), присваивавшийся специальной декларацией соборов или папских властей. Все отцы – докторы, учители, но не все докторы – отцы. Еще и теперь в духе католической традиции продолжают провозглашать докторами выдающихся теологов нашего времени. На определенное время подобная прерогатива была резервирована за четырьмя крупнейшими отцами греческой церкви: Афанасием, Василием Кесарийским, Григорием Назианским и Иоанном Златоустом и четырьмя – латинской церкви: Амвросием, Иеронимом, Августином и Григорием Великим. Из их числа был исключен за оппозицию августинианской доктрине греховности и благодати Винцент Леринский, аскет полупелагианского направления, который, впрочем, оставил в истории догматики классическое определение истинности христианского вероучения: «Должно считать истинным то, во что веруют повсюду, всегда и все» (в «Трактате о древности и универсальности католической веры», написанном около 434 г. под псевдонимом «Перигрин» – «Странник», «Пилигрим»). К категории отцов Церкви были приобщены и те, кто занимался сбором более или менее приемлемых сведений о христианских общинах первых веков и о событиях, которые привели к преобладанию новой религии. Их весьма неточно именовали «историками».

Первый из них, Евсевий Кесарийский, довел свою «Церковную историю» до победы Константина над Лицинием в 324 г. За ним последовали продолжатели его дела, все писавшие по-гречески, – Сократ, Созомен, Феодорет и Филострогий. В совокупности они дают представление о периоде, начавшемся с отречения Диоклетиана в 305 г. и завершившемся смертью Феодосия II в 450 г. На Западе помимо Лактанция, историографа бесславного финала гонителей христианства, мы видим Руфина из Аквилеи, который перевел

на латинский язык и дополнил «Историю» Евсевия, хрониста Сульпиция Севера, вовлеченного в бурные события религиозной жизни Аквитании и Галлии во второй половине IV в., и антиязыческого полемиста Арнобия из Сикка, африканца, жившего на рубеже третьего и четвертого столетий, автора трактата «Против язычников, – настоящего кладезя сведений для познания древних племенных и национальных культов, завершившего доконстантинианскую апологию христианства.

По мере христианизации империи более редкими стали пресловутые «ересиологи», которые, надо сказать, могли бы спасти от уничтожения и донести до нас непосредственную документацию о наиболее значительных группах инакомыслящих того времени, которые выражали протест некоторых слоев рядовых верующих, разуверившихся в официальном духовенстве. Все же отдельные сочинения представляют большой интерес. Это «Панарион», или «Картотека лекарств» для лечения ересей, написанный Епифанием Саламинским около 375 г., и труды ряда латинских авторов, например Филастрия Брешианского, почти неизменно заимствовавших сведения у своих восточных собратьев. Даже философские школы и мистические течения древности получили тогда наименование «ересей». Из 156 учений, осужденных Филастрием в качестве еретических, 28 – предшественники самого христианства.

Обильная экзегетическая литература, комментировавшая библейские тексты и труды наиболее почитаемых теологов, опирается преимущественно на александрийскую традицию и на аллегорическую интерпретацию Оригена. Она включается в русло религиозного воспитания масс, историографический интерес к ней невелик, если не считать изучения внутренней жизни Церкви, которое позволяет нам пополнить знание идеологии, стиля, языка и все более частого использования классической литературы, превращенной в дополнение к христианскому вероучению. Иероним клял себя за то, что оказался более близким Цицерону, чем христианству. Об этом ему привиделся сон, который сильно его беспокоил.

То же можно сказать и об укоренившемся обычае сохранять и передавать тексты проповедей и молитв,

которые произносились виднейшими представителями иерархии в минуту воодушевления для назидания верующих как на греческом языке восточных проповедников, среди которых выделяются Василий и Златоуст, так и на новом, гибком народном языке церковной латыни Амвросия и Августина, оставивших свыше четырех сотен проповедей..

Возникшие из потребностей религиозной полемики, они в конце концов приобрели самостоятельное значение, выходящее за пределы реальных намерений их авторов.

Характерным примером превращения такого текста, порожденного вполне конкретными запросами времени и места, в трактат, применимый во все эпохи, определивший настроения не только всего средневековья, но и нового времени, служит главный труд гиппонского епископа, названный им «О граде Божием». Поводом для составления этого рода энциклопедии христианской концепции истории, разработке которой Августин посвятил значительную часть последнего периода своей жизни, послужило совершенно случайное, хотя и знаменательное событие: осада Рима вестготами Алариха, завершившаяся в 410 г. частичным разрушением города, не знавшего дотоле ни разорения, ни резни, ни бегства жителей.

Аларих был арианцем. И как таковой, он пощадил многие памятники и сами владения христиан. Но впечатление от падения Рима было огромное. На пути от Балканского полуострова в Италию полчища Алариха встречали восставшие рабы, покидавшие земли своих господ и массами вступавшие во вторгнувшиеся в страну вооруженные отряды. В 408 г. вестготы дошли до ворот города и перерезали сообщение римлян с портом Остия, от которого зависела экономика города. И после длительной и тяжелой осады они проникли в древнюю столицу.

Не только последние защитники языческой идеологии, но также и многочисленные слои христиан неизбежно увидели в этом несчастии свидетельство гнева древних Богов, под покровительством которых Рим стал великой империей, и возложили ответственность за катастрофу на новую религию, основанную на

культе чуждого римским традициям Бога. Августин следил издалека за развитием этой трагедии. Он стал свидетелем наплыва в Африку многочисленных уцелевших от резни людей и решил противодействовать неверию, пытаясь преодолеть ситуацию и превратить христианство из обвиняемого в обвинителя.

Он начал свой обширный трактат в 413 г. и закончил его в 427 г., за три года до смерти. Этот труд, состоящий из двадцати двух неравных по достоинству и нередко наивных по замыслу книг, можно разделить на две четко обособленные части.

В первых десяти книгах Августин стремился начертать обоснованную фактами историю возникновения и развития римской державы, не скрывая при этом своего восхищения ею. В них нет недостатка и в критических нотах, но они возникают в связи с реальной жизнью людей, их страданиями и чаяниями: их пробуждает в сознании Августина идея осуждения, выдвинутая Богом, свободным от всякой ответственности за притеснения и жестокости, которыми римляне запятнали себя по отношению к другим народам. Эта идеологическая установка дополняется Августином в двенадцати следующих книгах изложением концепции истории, развертывающейся безотносительно к существованию Рима и его империи. Его концепция проникнута духом абстрактного космогонического и морального дуализма – таков результат интерпретации природы и жизни, усвоенной Августином за долгое десятилетие его сближения с манихейством.

Не существует, согласно Августину, разных стран с различным устройством общества, разных народов и противостоящих друг другу империй, приведенных к единству под властью Рима. В становлении и развертывании сообщества людей сосуществуют два града, град добра и град зла, град Бога и град Сатаны, благодати и осуждения. Начала того и другого включены во все государственные образования, они доныне оспаривают господство над миром и существуют также в лоне христианского общества. Конечно, «вне Церкви нет спасения», как утверждал еще Киприан Карфагенский, но Августин допускает возможность приобщиться к «граду Божиему» даже тогда, когда по независящим от человеческой воли обстоятельствам

мы оказываемся исключенными из земной Церкви. Отметим, что этот принцип никогда не был принят церковными иерархиями, хотя и укоренился среди августинианцев.

Оба града охватывают весь мир. Выбор между ними зависит не от свободного решения человека, а от вмешательства извне, определяемого законами, от действия которых никто не может уйти. Так мы попадаем с Августином в атмосферу не подлежащего критике теологического детерминизма. Учение о благодати и предначертании послужило иррациональным ответом на вопрос о происхождении и судьбе человека, продиктованным ситуацией того времени. И объяснение падения Рима от руки Алариха не выходит за рамки ирреального. Сам «град Божий» был бы охвачен теми же противоречиями, если бы он не отождествлялся с официальной Церковью, стоящей над всякой властью. Августин не определяет достаточно четко природы самой власти. Наделено ли государство божественной природой или же оно целиком пребывает в царстве зла – не ясно.

Теория «двух властей» пускает в это время корни. Представление Августина об истории, которое идет от метафизики более, чем от реальных отношений между людьми, открыло путь к построению замкнутых, жестких классовых структур мировидения, которые господствовали на протяжении всего средневековья и неизменно находили себе теологические оправдания на страницах сочинения Августина. Так, Павел Оросий развил идеи своего учителя в семи книгах «Истории против язычников» от сотворения мира до 417 г. В ней он пришел к заключению, что Римская империя наказана только за свои преступления и за испорченность нравов.

Добро и зло живут по ту сторону этого мира. Не будучи в силах собственными средствами обеспечить себе лучшую участь, человек Августина направляет все свои помыслы и поиски счастья и справедливости в сторону вечности. И небесный град будет всегда отождествляться с правящими силами, с системой владычества над массами, растворяя в мифе все искушения добиться воздаяния и всякую надежду на освобождение.

Раздел 4 Новый Завет и апокрифы

4.1 Священные книги первых христиан

Новый Завет в христианстве представляет собой высшую духовную ценность, эталон мудрости, красоты и благородства. Новый Завет содержит не одно, а целых четыре описания жизни, учения, смерти и воскрешения Иисуса Христа. Первые три Евангелия часто называют синоптическими, что буквально означает «с одной точки зрения». Например, Джон Янг здесь отмечает: многочисленные черты сходства в Евангелиях от Матфея, Марка и Луки и иной подход Иоанна в составлении портрета Иисуса.

Историк, интересующийся возникновением христианства, становлением его вероучения, должен изучить самые разнообразные источники: произведения античных писателей, которые упоминали о христианах, сочинения христианских богословов и их противников, а также, конечно, те книги, которые сами христиане почитают священными и боговдохновенными, где изложены основные догмы христианской религии, легенды о жизни ее основателя – Иисуса, приведены его слова и поучения. Какие же книги называли священными первые христиане, жившие в Римской империи в I–II вв.? На первый взгляд ответ на этот вопрос прост: это те же самые книги, которые христианские Церкви и поныне почитают таковыми, т. е. произведения, включенные в Новый Завет: четыре Евангелия (от Матфея, от Марка, от Луки и от Иоанна), Деяния апостолов, двадцать одно послание апостолов (автором четырнадцати из них считается Павел; среди остальных семи, так называемых католических или соборных, адресованных всем христианам, – одно послание Иакова, два послания Петра, три послания Иоанна, одно послание Иуды); последнее по порядку расположения произведение Нового Завета – Апокалипсис (Откровение) Иоанна.

Научная литература, посвященная Новому Завету, огромна. Исследователи стремятся установить время и место создания отдельных его книг, ставят вопросы об их авторстве, источниках, выявляют противоречия, содержащиеся в этих книгах. Уже сам состав Нового Завета, каким бы привычным он ни казался, вызывает целый ряд вопросов. За исключением Евангелий (в основном трех первых) и Посланий Павла (и то не всех), произведения Нового Завета и по жанру, и по содержанию слабо связаны друг с другом. Послания апостолов представляют собой самостоятельные произведения, написанные по разным поводам. Среди посланий, в том числе и среди посланий Павла, наряду с пространными рассуждениями о вероучении, нормах поведения, об организации христианских общин есть письма, адресованные частным лицам по частным поводам. Например, в письме Павла некоему Филимону говорится о беглом рабе последнего, христианине Онисиме, которого Павел просит принять обратно. Или совсем маленькое третье послание Иоанна, адресованное Гаю, где автор письма хвалит адресата за верность, мимоходом упоминает какого-то Диатрефа, который «не принимает нас». Никаких догматических, никаких религиозно-этических положений в этом послании не раскрывается; письмо написано по конкретному поводу, не вполне ясному из содержания письма. Особенно резко от остальных произведений Нового Завета по образному строю, языку и даже по религиозным представлениям отличается Апокалипсис Иоанна, рисующий устрашающие картины суда Божия над человечеством.

Как случилось, что все эти разнородные произведения были объединены и признаны священными? Были ли включены в Новый Завет все христианские писания, созданные в первые века существования христианства? Или, может быть, только наиболее ранние из них, так сказать освященные ореолом давности? Когда произошло это освящение?

Современная наука имеет свою точку зрения на эти вопросы. Мы знаем, что произведения, входящие в Новый Завет, некогда были лишь частью обширной христианской литературы I–II вв.: Евангелий, откровений, посланий, деяний отдельных апостолов. В самом Новом Завете содержатся некоторые прямые и

косвенные указания на существование такой литературы, а также, возможно, устной традиции, не использованной в четырех Евангелиях.

Евангелие от Луки, третье по порядку расположения в Новом Завете, начинается словами: «Как уже многие начали составлять повествования о совершенно известных между нами событиях, как передали нам то бывшие с самого начала очевидцами и служителями Слова, то рассудилось и мне, по тщательном исследовании всего сначала, по порядку описать тебе, достопочтенный Феофил, чтобы ты узнал твердое основание того учения, в котором был наставлен» (Лк. 1: 1–4). Итак, во время написания третьего Евангелия составлялись или были уже составлены многие подобные произведения. Само содержание апостольских посланий в Новом Завете показывает, что они не могли быть единственными произведениями такого рода; в Первом Послании Павла к Коринфянам, есть упоминание о предшествующем послании «Я писал вам в послании – не сообщаться с блудницами;» (1 Кор. 5:9). В третьем Послании Иоанна также есть ссылка на ранее посланное письмо: «Я писал церкви; но любящий первенствовать у них Диотреф не принимает нас» (3 Ин. 1:9).

Источником всех сведений о жизни и поучениях Иисуса церковная традиция считает четыре Новозаветных Евангелия. Между тем анализ Посланий Павла показывает, что в них встречаются изречения Иисуса и трактовка его образа, отличные от тех, которые есть в этих Евангелиях. Например, в Послании к Филиппийцам сказано: «Он, будучи образом Божиим, не почитал хищением быть равным Богу; но уничижил Себя Самого, приняв образ раба, сделавшись подобным человекам и по виду став как человек;» (Флп. 2:6–7). В Евангелиях, включенных в Новый Завет, нет упоминаний о том, что Иисус принял образ раба; даже если воспринимать текст послания иносказательно, то в нем отражено отличающееся от Евангельского восприятие Христа, принявшего человеческий облик, по виду сделавшегося «подобным людям». Согласно каноническим Евангелиям, Иисус – богочеловек, обладавший и божественной и человеческой сущностью. В Первом Послании Павла к Фессалоникийцам приводится «слово господне» о воскресении из мертвых, которого нет

среди речений Иисуса, содержащихся в Новозаветных Евангелиях « Ибо, если мы веруем, что Иисус умер и воскрес, то и умерших в Иисусе Бог приведет с Ним. Ибо сие говорим вам словом Господним, что мы живущие, оставшиеся до пришествия Господня, …» (1 Фес; 1 Сол. 4:14–15). Подобные примеры можно найти и в Деяниях апостолов: «Во всем показал я вам, что, так трудясь, надобно поддерживать слабых и памятовать слова Господа Иисуса, ибо Он Сам сказал: «блаженнее давать, нежели принимать» (Деян. 20:35). Следовательно, Евангелия от Матфея, Марка, Луки и Иоанна не были единственными, где приводились поучения Иисуса: авторы Посланий и Деяний апостолов знали иные его изречения, услышанные ими или прочитанные в каких-то не дошедших до нас сочинениях.

У христианских писателей II в., которые защищали и систематизировали новое учение, встречается еще больше указаний на христианские писания и сказания, отсутствующие в Новом Завете. В середине II в. писатель Юстин адресовал правившим тогда императорам специальное произведение, рассказывавшее о сущности христианства и защищавшее его от нападок язычников. Юстин в качестве основного источника сведений об Иисусе называет «воспоминания апостолов». Речь идет об Евангелиях, но о каких? Рассказывая о суде над Иисусом, Юстин ссылается на слова апостола Петра (Апология, 1:35). В Новом Завете нет свидетельств Петра о жизни Иисуса и судебном процессе над ним, однако таковые наверняка существовали, раз Юстин ссылается на них. В другом своем произведении, «Разговор с Трифоном-иудеем», Юстин упоминает, что Иисус делал земледельческие орудия, – подробности, отсутствующие в четырех Евангелиях (в Евангелии от Марка Иисус назван просто плотником).

У более поздних писателей (начиная с конца II в.) прямо называются многие христианские произведения, которых нет в Новом Завете, и приводятся цитаты из них. Особенно много упоминаний о таких произведениях у Иринея (конец II в.), епископа города Лугудуна (современный Лион) в Галлии. Ириней написал сочинение «Против ересей», где он выступает за почитание четырех Евангелий – от Матфея, Марка,

Луки и Иоанна, отстаивает их святость и осуждает писания различных христианских групп. Он с возмущением пишет о людях, которые «приводят несказанное множество тайных и подложных писаний».

В произведениях христианских богословов и философов, живших на рубеже II и III вв., таких, как Ориген и Тертуллиан, также упоминаются христианские сочинения, отсутствующие в Новом Завете, делаются ссылки на них или ведется полемика с ними. Проблему «священности» (подлинности) различных книг разбирает и Евсевий, написавший в IV в. «Церковную историю».

По-видимому, существовали и разные версии некоторых Новозаветных Евангелий: Ириней говорит, что христиане, называвшие себя эбионитами, пользовались только Евангелием от Матфея, но их учение расходилось с тем, что изложено в соответствующем Новозаветном Евангелии. Вероятно, эбиониты почитали какое-то особое Евангелие или другую версию Новозаветного. Известно, что существовала версия Евангелия от Матфея, написанная на арамейском языке – разговорном языке ряда областей Ближнего Востока, в том числе и Палестины. У писателя первой половины II в. Папия (его цитирует Евсевий) сказано: «Матфей записал беседы господа на еврейском языке (имеется в виду арамейский язык – *А.А.*), а переводили их кто как мог». В письме Климента, епископа Александрийского, написанном около 200 г., говорится, что в Александрии имели хождение сразу три Евангелия от Марка: обычная версия (включенная в Новый Завет), «подложное» Евангелие, написанное неким Карпократом, и тайное Евангелие, якобы написанное самим Марком для избранных.

Защитники христианства, полемизируя с этими сочинениями, цитировали или пересказывали многие из них. Но сведения, приводимые ими, отрывочны и не всегда достаточно точны: эти писатели путали разные произведения, объединяли их, а подчас сознательно искажали их содержание. И вряд ли бы мы знали больше, чем их названия и отдельные фразы из них, если бы не археологические открытия, которые дали в руки ученых значительные отрывки и даже целые сочинения христиан первых веков нашей эры, не признанные

современной Церковью.

Такие открытия были сделаны прежде всего в Египте. Там сохранилось много письменных памятников прошлого: художественные произведения, научные трактаты, частные письма, арендные договоры. При археологических раскопках были найдены также папирусные фрагменты Новозаветных Евангелий и ряда других христианских произведений. В 1897 г. в Оксиринхе среди множества записей, сделанных на папирусе, были обнаружены восемь изречений на греческом языке, каждое из которых начиналось словами: «Говорит Иисус». В 1904 г. в том же Оксиринхе было открыто еще шесть изречений. Некоторые из них оказались полустертыми, но те, что удалось полностью прочесть, показали огромную ценность для науки собрания речений, или логий, как они назывались по-гречески. Эти речения расходились иногда по существу, иногда в деталях с речениями Новозаветных Евангелий. В 1905 г. (тоже в Египте) был обнаружен маленький листочек, исписанный микроскопическими буквами, который служил, по-видимому, своеобразным амулетом. По прочтении текста выяснилось, что это отрывок из какого-то неизвестного Евангелия, содержащий описание посещения храма Иисусом и его учениками и конец речи Иисуса. Еще раньше, в конце XIX в., в одной из могил в Ахмиме (Египет) был найден отрывок из Евангелия Петра, содержащий описание суда над Иисусом, его казни и воскресения. Вместе с этим отрывком был обнаружен Апокалипсис Петра.

Наиболее интересные и важные открытия были сделаны в Южном Египте в 1946 г. Феллахи, выполнявшие земляные работы у подножия горы Гебель-эль Тариф на левом берегу Нила, недалеко от древнего поселения Хено-боскион (совр. Наг-Хаммади), неожиданно обнаружили тайник. В тайнике оказалась целая библиотека – более сорока текстов религиозного содержания на коптском языке, – принадлежавшая особой группе христиан – христианам-гностикам. Найденные списки относятся к III–V вв., но сами произведения, во всяком случае многие из них, были написаны значительно раньше на греческом языке и затем уже переведены на коптский. Среди найденных в Хено-боскионе рукописей – три полных текста Евангелий: от Фомы, от Филиппа и Евангелие Истины – по всей вероятностито самое, о котором с

возмущением писал Ириней.

Произведения, включенные в Новый Завет, Церковь считает каноническими, а все остальные сочинения христиан I–IV вв., написанные в тех же жанрах, – апокрифическими, т.е. тайными. Слово «канонический» происходит от греческого «канон», употреблявшегося в разных смыслах: ремесленники так называли прямой брус и измерительную веревку, в переносном смысле слово «канон» употреблялось в значении определенного стандарта, нормы, критерия, правил поведения. В сфере искусства и литературы каноном назывался образец, совершенная модель. Так, например, грамматики из египетской Александрии создали перечень греческих авторов, чей язык рассматривался как образец (канон), с которым следует сравнивать тексты всех остальных писателей. В христианскую литературу это слово пришло от язычников. В Послании Павла к Галатам канон – это правило поведения: «Ибо во Христе Иисусе ничего не значит ни обрезание, ни необрезание, а новая тварь». Тем, которые поступают по сему правилу, мир им и милость...» (Гал. 6:15–16). Никакого канона как сборника священных книг автор этого послания еще не знал. Только с середины IV в. это слово стало применяться к священным книгам христиан, ставшим образцом, с которым следует сверять все высказывания, поступки, проповеди.

Название «Новый Завет» по отношению к собранию канонических книг также стало применяться значительно позже их написания, хотя само понятие Нового Завета, или Нового союза (имеется в виду союз с Богом), восходит к иудейским сектантам, жившим во II в. до н.э.–I в. н.э. недалеко от Мертвого моря, в районе Кумрана, которые называли свою общину Новым союзом. Эти сектанты были предшественниками христиан, и их идея «нового союза» между Богом и людьми (в отличие от союза, заключенного, согласно Библии, между Богом и народом Израиля) на основе Нового Откровения – Нового Завета была воспринята христианами. Словосочетание «Новый Завет» применительно к христианским писаниям начало употребляться с конца II в.; впервые, по-видимому, оно было использовано в этом значении в произведении анонимного автора, направленном против одной из христианских групп – монтанистов. Это произведение

упоминается у Евсевия.

Когда только строго определенные христианские сочинения были признаны священными, подлинными, боговдохновенными, то именно они стали восприниматься как выражение нового союза с Божеством, как «Новый Завет».

Неканонические книги стали считаться тайными, апокрифическими тоже в конце II в. Появилось это название в период борьбы основных христианских течений с распространенной во II в. группой христиан-гностиков. Гностики сами называли свои писания секретными, тайными, применяли в своих записях криптограммы (тайна, связывающая знающих ее, понятная только избранным, вообще играла значительную роль в мироощущении первых христиан). В начале Евангелия от Фомы, найденного в Хенобоскионе, сказано: «Вот тайные слова...» Мы уже говорили о «тайной» версии Евангелия от Марка, которая почиталась некоторыми христианами в Александрии. Именно эта «секретность» и дала основание Иринею, автору книги «Против ересей», назвать сочинения гностиков апокрифами; а так как он полемизировал с гностиками, то их сочинения были для него не только тайными, но и подложными. Такое же словоупотребление (тайные – подложные) встречается у Тертуллиана, христианского философа, жившего на рубеже II и III вв. После установления состава канонических книг ко всем не включенным в канон сочинениям, написанным от имени учеников Иисуса, стало применяться название «апокрифы», хотя многие из них никогда не были тайными, а почитались открыто в отдельных христианских общинах. Отбор «священных» книг, разделение их на канонические и апокрифические было длительным и сложным процессом.

4.2 Значение писаных произведений

Первоначально появлялись первые записи христианского учения. Когда первые, еще очень малочисленные христианские группы появились в городах Римской империи (сначала в Палестине, а затем в соседних восточных провинциях), они меньше всего думали о записи своего учения. Да и учения в точном смысле слова еще не было. Бродячие христианские проповедники рассказывали о помазаннике Божием Иисусе, распятом и воскресшем. Одни говорили, что слышали об Иисусе от очевидцев и его, учеников, другие – что слышали от тех, кто слышал очевидцев. Так складывалась устная христианская традиция.

Примерно около полувека христианство распространялось прежде всего благодаря устным проповедям и рассказам. Само слово «Евангелие» (благовестив) не имело первоначально в представлении христиан специфического значения писаного произведения. Существование устного «благовестия» отразилось и в первых христианских сочинениях, в частности в Посланиях Павла. В Послании к Галатам автор упрекает христиан Галатии в том, что они перешли к «иному благовествованию» (в греческом тексте – Евангелию), «Удивляюсь, от призвавшего вас благодатью Христовою, так скоро переходите к иному благовествованию, которое впрочем не иное, а только есть люди, смущающие вас и желающие превратить благовествование Христово. (т.е. превратно излагающие «благовестие». – *А.А.*)» (Гал. 1:6–7). Автор послания предает проклятию тех, кто «благовествует» иначе, чем он, и добавляет: «Возвещаю вам, братия, что Евангелие, которое я благовествовал, не есть человеческое, ибо и я принял его и научился не от человека, но через откровение Иисуса Христа» (Гал. 1:11–12). Сходное словоупотребление встречается во Втором послании к Коринфянам: «Ибо если бы кто, придя, начал проповедывать другого Иисуса, которого мы не проповедывали, или если бы вы получили иного Духа, которого не получили, или иное благовестие (Евангелие. – *А.А.*), которое не принимали, – то вы были бы очень снисходительными к тому» (2 Кор. 11: 4).

В Послании к Римлянам сказано: «… в день, когда, по благовествованию моему, Бог будет судить тайные дела человеков через Иискса Христа» (Рим. 2:16).

Ясно видно, что для автора посланий Евангелие не писание, а проповедуемое странствующими пророками «благовестие» о Христе и его миссии. Из посланий следует также, что содержание таких благовестий-евангелий было различным у разных проповедников.

Само слово «Евангелие», которое кажется специфически христианским, могло прийти в христианство из языческого окружения: греческое слово «Евангелие» употреблялось при прославлении римских императоров. В надписях I в. до н.э., обнаруженных в двух малоазийских городах, император Август назван спасителем (сотером); там сказано, что рождение Бога (т.е. Августа) стало началом «благовестий» (Евангелий), связанных с ним.

Христиане не признавали культов, официальных и неофициальных, которые существовали в Римской империи, противопоставляя им свою веру в иного Бога. Они поклонялись не властителю, а плотнику, не восседающему на троне, а распятому на кресте, как раб и преступник... Противопоставляя себя миру язычников, отмежевываясь от него, христиане оперировали его представлениями, его терминологией, мыслили, по существу, в тех же понятиях, только «переворачивая» и переоценивая их. Например, спасителем мира в официальных надписях называли императора, для христиан им стал Иисус, а вместо Евангелий о событиях из жизни Августа для христиан стал Евангелием указанный их мессией путь к спасению. «Возвещали» Евангелие странствующие пророки и апостолы, о которых говорится в Дидахе (Учении двенадцати апостолов) – руководстве по внутренней жизни христианских общин, написанном в начале II в. Как правило, такие пророки и апостолы проводили в каждой общине два дня, а затем шли дальше, взяв хлеба на дорогу. Они продолжали ходить и проповедовать и когда появились первые писания. Мы знаем, что некоторые христиане предпочитали устную традицию записанной. Евсевий в «Церковной истории» приводит

слова писателя Папия, жившего в первой половине II в., который собирал именно устные предания: «...если мне случалось встречать кого-либо, общавшегося со старцами, то я заботливо расспрашивал об учении старцев, например, что говорил Андрей, что – Петр, что – Филипп, что – Фома или Иаков... Ибо я полагал, что книжные сведения не столько принесут мне пользы, сколько живой и более внедряющий голос».

Длительное господство устной традиции объясняется и особенностями самого христианского учения, и общественной психологией всей окружающей христиан среды. Для первых последователей христианства «священным писанием» были только книги иудейской Библии – Ветхого Завета. Для грекоязычных проповедников священным текстом был перевод Библии на греческий язык, осуществленный в Египте в III в. до н.э. жившими там иудеями (так называемая Септуагинта – перевод семидесяти). Септуагинта была почитаема иудеями, жившими вне Палестины, многие из которых уже не знали древнееврейского языка. Использование Септуагинты делало понятными самому широкому кругу слушателей цитаты из священных иудейских книг, которые приводились христианскими проповедниками. В проповедях христиане неизменно ссылались на авторитет библейских книг, в особенности на авторитет пророчеств. Эти ссылки затем были включены и в Евангелия: там часто, например, встречается выражение «да сбудется ременное через пророков» при описании тех или иных событий из жизни Иисуса. Авторы Евангелий стремились таким образом доказать, что ветхозаветные пророчества о мессии относились именно к Иисусу. Существуют в Новом Завете заимствования и из других книг Ветхого Завета. Святость «закона и пророков», как обычно христиане обозначали иудейские религиозные книги, не позволяла им писать новые «священные» книги.

В науке существует точка зрения (правда, не общепринятая), что первыми христианскими записями были сборники цитат из Ветхого Завета, прежде всего тех, где речь шла об ожидаемом мессии (так называемые свидетельства – тестимонии).

Однако не только «священность» древних библейских писаний предопределяла преимущественно устный характер

проповеди нового религиозного учения. В античном мире роль устного слова вообще была исключительно велика. Рукописные книги были дороги и малодоступны, да и уровень грамотности за пределами древних городских центров был не столь высок. Но главное все же было не в этом. Всюду, где в древности существовали самоуправляющиеся коллективы – общины или города-государства, устными выступлениями пользовались очень широко: речи произносились в народных собраниях и на заседаниях городских советов; от умело построенной речи, произнесенной в судебном заседании, часто зависел исход дела. Речи всегда были обращены к коллективу, прежде всего к коллективу граждан. Они не просто несли информацию, а были рассчитаны на возбуждение определенной реакции слушателей. Такое совместное слушание сплачивало людей, создавало ощущение их причастности к «общему делу». Писатель II в. Лукиан передает легенду о том, что «отец истории» Геродот приехал на Олимпийские игры и там стал читать свою историю. Сам Лукиан также отправился в Македонию, чтобы рассказать о своих произведениях. И в городах, потерявших свою независимость в составе Римской империи, продолжало существовать публичное красноречие: там были свои любимые ораторы и философы, свои «златоусты», хотя часто выступления их сводились к восхвалению императоров.

Первые христиане, среди которых было много людей, не входивших в гражданский коллектив городов, в которых они жили, – переселенцев, вольноотпущенников, рабов, не признавали официальных публичных торжеств, религиозных празднеств, но и эти люди, собираясь где-нибудь за городом или в опустевших ремесленных мастерских, ощущали свою общность, слушая пришедшего к ним проповедника. Эта общность, в свою очередь, усиливала эмоциональное воздействие устного слова. Такое воздействие вряд ли могло оказать уединенное чтение записей о жизни Иисуса или библейских пророчеств.

У первых христиан не было потребности в записях своего учения еще и потому, что обещания спасения, установления тысячелетнего царства Божия на земле были обращены именно к ним, к «этому» поколению. Главным в общинах первых христиан было учить и проповедовать, а не писать. Еще во II в. сохранились разные бродячие проповедники, которых ярко описал противник христианства Цельс: «Многие безвестные

личности в храмах и вне храмов, некоторые даже нищенствующие, бродящие по городам и лагерям, очень легко, когда представляется случай, начинают держать себя, как прорицатели. Каждому удобно и привычно заявлять: «Я – Бог, или дух Божий, или Сын Божий. Я явился. Мир погибает и вы, люди, гибнете за грехи. Я хочу вас спасти. И вы скоро увидите меня возвращающимся с силой небесной. Блажен, кто теперь меня почтит; на всех же прочих, на их города и земли я пошлю вечный огонь... А кто послушался меня, тем я дарую вечное спасение». К этим угрозам они вслед за тем прибавляют непонятные, полусумасшедшие, совершенно невнятные речи, смысла которых ни один здравомыслящий человек не откроет; они сбивчивы и пусты, но дураку или шарлатану они дают повод использовать сказанное, в каком направлении ему будет угодно».

Хотя Цельс и не называет здесь прямо христиан, но излагаемое им содержание проповеди указывает на ее христианское происхождение.

Многие современные ученые полагают, что в период устного распространения христианства сложились отдельные «блоки» традиции: речения, притчи, сказания о чудесах, эпизоды, иллюстрирующие библейские пророчества. Разные проповедники применительно к своему пониманию нового учения по-разному соединяли эти «блоки», кое-что выбрасывая, кое-что добавляя.

В условиях, когда пророчества играли для верующих столь большую роль, естественно появление в качестве одного из первых жанров христианской литературы так называемых откровений (апокалипсисов, – рассказов о видениях, якобы предвещавших конец света). Под влиянием Ветхозаветных пророческих книг и экзальтированных устных проповедей появилось Откровение Иоанна, или Апокалипсис, включенное позже в Новозаветный канон. Это – описание видений Страшного суда, адресованное семи христианским общинам в малоазийских городах. Оно начинается как наставление, в котором порицаются одни христиане, одобряются другие, но затем от этих наставлений автор переходит к рассказу о видениях, переполненному символами, аллегориями,

устрашающими образами того, «чему надлежит быть». Откровение Иоанна было создано в конце 60-х годов I в.; в нем сохранились живые воспоминания о страшном пожаре, опустошившем Рим в 64 г.; ясны связи этого произведения с Ветхозаветными пророчествами; в нем нет развитого учения о Христе. Возможно, он был отредактирован переписчиками в 90-х годах, т.е. уже после падения Иерусалима (70 г.) и поражения I иудейского восстания против римлян (73 г.). Именно к этому времени относит создание Откровения Иоанна церковная традиция.

В Откровении Иоанна упоминаются последователи таких спорящих друг с другом проповедников внутри христианских общин николаиты, сторонники Валаама, сторонники пророчицы Иезавели. Все эти группы осуждаются автором Апокалипсиса. И, напротив, он с похвалой отзывается об эфесских христианах за то, что они не послушались «тех, которые называют себя апостолами, а на самом деле не таковы». Христиане Смирны, пребывающие «в нищете и скорби», еще и «терпят злословие» от тех, которые «говорят о себе, что они иудеи, а на самом деле не таковы».

Такое же разнообразие проповедей и проповедников отражено и в посланиях Павла: в Первом послании к Коринфянам автор его пишет, что коринфских христиан раздирают споры: «Я разумею то, что у вас говорят: «я Павлов»; «я Аполлосов»; «я Кифин»; «а я Христов» (1.Кор. 1:12). Призывая к единомыслию, автор посланий в свою очередь спорил с «иным благовестием», со «старшими», или высшими, апостолами; обвинял Петра в лицемерии: «Когда же Петр пришел в Антиохию, то я лично противостал ему, потому что он подвергался нареканию. Ибо, до прибытия некоторых от Иакова, ел вместе с язычниками; …» (Гал. 2:11–13). Те же христиане, которые сохраняли иудейскую обрядность, главным апостолом почитали Петра, а Павла называли лжеапостолом, как об этом пишет Ириней.

Мы не всегда можем точно определить, в чем именно заключались расхождения между отдельными проповедниками, но само существование расхождений не вызывает сомнений. Да иначе и быть не могло. Проповедуя в разной этнической среде людям с разными религиозными традициями, бродячие пророки и

фразеологически и по существу передавали легенды, притчи, поучения, связанные с именем галилейского проповедника Иисуса, применительно к особенностям восприятия своих слушателей. Для христиан из иудеев главную роль играли библейские пророчества, перефразированные установления и поучения иудейской секты ессеев, жившей в районе Мертвого моря, с которой были связаны первые палестинские христиане. Но проповедовать римским беднякам только словами иудейских «священных» книг было невозможно. И вот очередной проповедник, собравший горстку слушателей в душных подземельях Рима, начинал рассказ о бедствиях Иисуса знакомыми им словами: «И говорит ему Иисус: лисицы имеют норы и птицы небесные – гнезда, а Сын Человеческий не имеет, где приклонить голову» (Мф. 8:20). Похожие слова когда-то звучали в речах защитника римских крестьян Тиберия Гракха; во всяком случае, эти слова вложил в его уста писатель Плутарх, живший на рубеже I и II вв.: «И дикие звери в Италии имеют логова и норы, куда они могут прятаться, а люди, которые сражаются и умирают за Италию, не владеют в ней ничем, кроме воздуха и света...» (Плутарх. Тиберий Гракх, 9). И галилейский пророк становился ближе и понятнее потомкам тех римских крестьян, которые когда-то выступали за Гракха...

Различия в отдельных догматах, обрядах, этических нормах у разных групп христиан были еще более существенными, чем различия в образном строе проповедей пли отдельных словоупотреблениях. Мы рассмотрим эти различия в последующих разделах, когда будем рассказывать о конкретном содержании апокрифических писаний. Поддержать сознание правоты у малочисленных последователей христианства, изолировавших себя от окружающего греко-римского общества, его мировоззрения и этики, противопоставлявших себя стихии языческого мира, могла только слепая вера. Но такую веру могли внушить и внушали лишь проповедники-фанатики, которые каждое слово свое считали истинным, а все иные слова – ложными. Такова была парадоксальность развития первоначального христианства. Каждый проповедник стремился объединить, сплотить христиан, и в этой борьбе за сплочение каждый называл другого, хоть в чем-то расходящегося с ним проповедника лжепророком. И все эти пророки в борьбе за распространение

«единственно правильной» веры вели между собой беспощадную борьбу.

Наиболее деятельные проповедники стремились насадить свое понимание христианства как можно шире в разных христианских общинах. Таким проповедникам приходилось не только произносить устные речи, но и писать послания, напоминая, переубеждая, хваля или, наоборот, угрожая карой, в те города, куда они не могли прийти сами и куда посылали с письмами своих сторонников. Письма эти были предназначены для чтения вслух перед собравшимися верующими. К такого рода письмам относится и большинство посланий Павла, который, согласно христианской легенде, был сначала ревностным гонителем христианства, а потом стал еще более ревностным его приверженцем. Поскольку эти письма – не богословские трактаты, не обобщение всего вероучения, а защита определенных взглядов на христианство перед конкретными (уже принявшими христианство) группами людей, то ни жизнеописания Иисуса, ни системы его учения в Посланиях Павла нет.

С течением времени расхождения между различными вариантами устной традиции становились все значительнее. Шли споры относительно необходимости соблюдения обрядов и норм иудейской религии. Менялись представления о путях спасения. «Страшный суд» отодвигался в неопределенное будущее. Как мы увидим, дальше, проблема царства Божия (его сущность, «местонахождение», возможность его достижения) станет одной из важнейших теологических проблем, которую будут обсуждать христиане во II в. Непрерывные споры христиан между собой были заметны и их противникам. Так, философ II в. Цельс писал о них: «Вначале их было немного и у них было единомыслие, а размножившись, они распадаются тотчас же и раскалываются: каждый хочет иметь свою собственную фракцию...»

4.3 Отбор христианских писаний

Шли годы, и проповедникам все труднее становилось подтверждать свою правоту ссылками на то, что они сами слышали очевидцев деятельности Иисуса или их ближайших учеников, а ссылки на авторитеты были им необходимы. В таких условиях в христианских общинах начинают производиться записи того, что члены этих общин знали об Иисусе, фиксируются наиболее важные догматические положения и этические нормы.

Ряд современных ученых полагают, что первые записи были анонимны. Прежде всего, вероятно, были записаны «речения Иисуса» – отдельные высказывания, авторство которых приписывалось основателю учения и которые были известны по устным проповедям. Затем из разных «блоков» устной традиции складываются уже более развернутые повествования. В основе их лежало ядро христианского вероучения – учение об искупительной смерти и воскресении Иисуса. Вокруг этого ядра группировались доказательства его мессианизма, почерпнутые из библейских пророчеств, рассказы о чудесах, включались отдельные речения – иногда сами по себе, иногда в связи с эпизодами его биографии, соответствующими характеру речения. В записях появлялись также истории, которые должны были оправдать определенные правила поведения, сложившиеся в христианских общинах. Многие записи делались примерно в одно время в разных местах. Затем более ранние использовались в более поздних – иногда просто путем прямого заимствования, иногда с достаточно значительной переработкой. Если раньше несовпадения отмечались между различными вариантами устной традиции, то в начале II в. расхождения существовали уже между устной традицией и книгами, а также между книгами и книгами. Первые записи, видимо, были сделаны скорее для запоминания, чем для освящения традиции, но затем для придания авторитета каждому писанию возникла потребность возводить его к ученикам Иисуса или хотя бы к соратникам его учеников. Каждая община верила, что именно

в ее записях сохранились слова, некогда сказанные этими учениками.

Появление собственно христианских священных книг в еще большей степени обнажило расхождения в вероучении. Некоторые книги почитались небольшим количеством общин, другие распространялись среди христиан довольно широко. Из Евангелий, входящих в Новый Завет, на рубеже I и II вв. наиболее признанными были, по-видимому, Евангелия от Матфея и от Марка, имевшие хождение в нескольких вариантах; святость Евангелия от Луки признавалась не всеми группами христиан. Четвертое Евангелие, как и остальные писания, связанные с именем Иоанна, вызывало возражения во многих христианских общинах.

Замена устной традиции фиксированными записями поучений и преданий шла параллельно с формированием христианской церковной организации. Во II в. наряду с бродячими проповедниками и пророками, переходившими с места на место, а потом и вместо них главенствующее положение в христианских общинах заняли постоянные их старосты – пресвитеры. Несколько общин объединялись под руководством епископов (надзирателей).

Руководители христианских общин были и духовными пастырями верующих: им приходилось высказываться по вопросам вероучения, выбирать для чтения в собраниях христиан отрывки из тех или иных священных книг. А во II в. этих книг становилось все больше. Многие из них уже были наполнены сознательной полемикой по отношению к другим таким же книгам. Христианским общинам и их руководителям необходимо было произвести отбор тех сочинений, которые представлялись им правильными, только на эти сочинения ссылаться, только их почитать священным». Без такого отбора никакого, даже внешнего, единства не осталось бы между отдельными христианскими общинами. Чем бы они тогда отличались от многочисленных разрозненных союзов почитателей различных средиземноморских божеств?

Отбор писаний был процессом длительным и сложным. Христианские богословы, епископы разных областей высказывали свое мнение в защиту тех или иных книг. Уже упомянутый выше Ириней в книге «Против ересей»

защищал четыре Новозаветных Евангелия и осуждал все остальные.

Но отбор не был только делом рук нарождающегося церковного аппарата. Большую роль играла традиция почитания отдельных сочинений, а эта традиция в разных областях была различной.

Некоторые деятели христианства стремились вообще избавиться от множественности священных книг и ввести одно Евангелие – единственный источник сведений о Христе и его учении. Так, христианский писатель II в. Татиан создал еЕвангелие «Диатессарон» (По четырем), где он свел основное содержание четырех затем вошедших в канон Евангелий, устранив противоречия, добавив к ним материал из одного из самых древних неканонических Евангелий – Евангелия евреев. В конце 30–40-х годов II в. среди римских христиан выдвигается Маркион. Страстный противник иудаизма, выступавший за полный разрыв христианства с иудейской религией, Маркион предлагал почитать священными только десять Посланий Павла и сокращенный (по сравнению с Новозаветным) вариант ангелия от Луки (в этом варианте отсутствовали сказания о рождении Иоанна Крестителя и Иисуса).

Когда вновь обращенный в христианство мемуарист Егесипп прибыл, как рассказывает Евсевий, в Рим, он нашел, что большая часть общин подпала под влияние Маркиона, сына одного богатого купца из Синопы, на Понтийском (Черном) море, который был епископом этого города. Изгнанный отцом за свои религиозные идеи, Маркион перебрался к 140 г. в столицу империи, где был принят собратьями по вере. Богатый по рождению, он завоевал симпатии со стороны малоимущей части общины, сделав жест, который уже тогда был необычным: он отказался от всего имущества и передал его Церкви, которая его приютила.

Ересиологи создали много противоречивых и двусмысленных толков относительно взглядов Маркиона, вплоть до прямого включения их в учение гностицизма, но здесь мы сталкиваемся с издержками полемики, связанными с опровержениями идей Маркиона со стороны Иренея и особенно Тертуллиана, многократно старавшихся в конце столетия обвинить того, кто считался одним из наиболее опасных врагов общепризнанного направления христианского вероучения.

Тертуллиан не был просто несведущим в образе жизни современников. За пренебрежением к истинам географии можно уловить в его нападках намек на конфликт между светом и тьмой, представление о котором характерно для всякого дуалистического видения природы и жизни. А это был единственный элемент, позволявший сблизить маркионову идеологию с гностицизмом. Но если гностический дуализм отправлялся от космоса, чтобы прийти к человеку, бессознательной жертве исходящего извне метафизического осуждения, то мысль Маркиона двигалась совсем в ином направлении.

В оригинальном произведении, которое ему приписывается, в «Антитезах», он ограничивается документированием при помощи параллельного цитирования, как видно из самого названия этого труда, указывает на противоречия между Ветхим Заветом, идеология которого основана на насилии и соблюдении закона, навязанного человеку почти как наказание, и «экономическим» мышлением Нового Завета, основанным на идее солидарности и освобождения от всякого повиновения закону, предназначенному скрыть испорченность и пороки мира. Отсюда еще не осмысленное в собственно теологических терминах различение злого Бога, автора творения и древнего Моисеева закона, и доброго Бога Евангелий, который жертвой своего собственного сына обеспечил верующим освобождение от зла и несправедливости.

В документах, на которые опирается церковная традиция, эта истина, согласно Маркиону, затемнена множеством компромиссов. Он отвергает поэтому все Евангелия, которые имели хождение в христианских общинах, за исключением Евангелия от Луки, очищенного от всех искажений и дополнений, введенных «иудаизирующими» авторами. Из Посланий Павла он признавал только первые десять (исключая три других, Послание к Евреям в том числе), тоже очищенных от «законосообразных» вставок.

Антиклерикальная литература обвинит по истечении некоторого времени Маркиона, главу диссидентской школы II в., в сокращении павловского эпистолярия до десяти посланий и манипулировании ими без всякого

удержу, чтобы скрыть все, что еще отзывается в них иудаистским влиянием.

Это не была попытка подлинной критики библейских текстов. И однако следует признать, что Маркион первый попытался произвести целостный пересмотр текста Нового Завета.

Его излюбленным мотивом было требование не вливать «молодого вина в мехи ветхие». Это изречение, которое Маркион заимствовал в Евангелии от Луки (Лк. 5:37), войдет затем в синоптическую традицию. Иначе говоря, следует отвергнуть все, что связывает нас с библейским Богом, с иудаистским законом и с самой человеческой природой Христа, представляющей собой лишь видимость: спаситель сошел на землю с неба уже взрослым, чтобы упразднить законы и пророчества. Суровый моральный ригоризм дополнял эту идею: запрет употреблять в пищу мясо, отказ от бракосочетания, аскетическая жизнь, которая уже контрастировала с включением множества христианских общин в игру экономических и социальных интересов и в соревнование за власть.

Предание гласит, что около 144 г., когда старейшины римской церкви отдали себе отчет в подлинном смысле программы Маркиона, они вернули ему средства, которые он внес, и исключили его из своих рядов. Сторонники Маркиона организовали отдельные общины, положившие начало церкви маркионитов, власть в которой концентрировалась в руках епископов. Однако отдельные положения из его учения считались приемлемыми. Всего через несколько лет после этого разрыва Юстин произвел один из его центральных мотивов в своем «Диалоге с евреем Трифоном»: христианство отныне есть «единственный и истинный иудаизм», и Моисеев закон не может быть теперь навязан всем верующим.

Создание целой сети общин, преданных Маркиону, которая удерживалась несколько столетий, побуждало руководителей других общин укреплять свою власть и поддерживать идущую от апостолов непрерывную преемственность, на которую указывал Егесипп. Тень, брошенная на часть текстов, происхождение которых возводилось к истокам евангельской проповеди, заставляла острее чувствовать

потребность в разработке четкого канона писаний Нового Завета. Именно тогда, в ответ на вызов, брошенный маркионитской церковью, число их было определено равным 27, в соответствии с символической цифрой, отвечающей числу писаний Ветхого Завета.

Но попытки ограничить «священные» книги одним Евангелием не получили поддержки широких слоев христиан (за исключением группы сирийских христиан, которая приняла «Диатессарон»): трудно было отказаться от книг, которым привыкли верить.

Списки наиболее почитаемых произведений составлялись в разных областях: в Риме и в городах Малой Азии, в Карфагене, в Александрии, в Сирии.

Список христианских писаний, составленный в Риме, относится к концу II в. Он обнаружен в 1740 г. итальянским исследователем Муратори и называется обычно «Каноном Муратори». В нем нет начала, но можно понять, что туда включены Новозаветные Евангелия: автор списка специально оговаривает, что четыре Евангелия согласны друг с другом. В списке упомянуты Деяния всех апостолов в одной книге (автор тем самым отвергает Деяния отдельных апостолов, имевшие хождение во II в.). В нем приведены также апостольские Послания, среди которых нет Послания к Евреям, Второго послания Петра, Послания Иакова и трех Посланий Иоанна. По поводу апокалиптических сочинений автор списка замечает: «Из откровений мы признаем только Иоанна и Петра, которое некоторые из наших не хотят читать в Церкви. Но Герма написал «Пастыря» уже в наши дни в Риме, когда епископом был его брат Пий. Поэтому его нужно читать, но не публично в церкви – ни среди (произведений) апостолов, ни среди пророков».

Последнее высказывание приоткрывает нам некоторые критерии подхода христианской Церкви конца II в. к своим «священным» книгам и назначение этих книг.

Важно было не только содержание, но и давность, «авторитетность» сочинения, которое читалось вслух в собрании верующих. Здесь действовал уже не смысл читаемого, а образ слова, некогда произнесенного и записанного

самими учениками Иисуса, который к этому времени уже признавался сыном Божиим большинством христиан. Слово приобретало магическое воздействие: вдумываться в смысл не нужно; от произносимого в Церкви как бы исходила святость, распространявшаяся и на говоривших и на слушавших.

Что же касается «Пастыря», написанного Гермой, то это сочинение не было внесено в список не потому, что содержание его не устраивало составителя списка, а потому, что оно было создано на его памяти конкретным человеком, таким же, как он. Сочинение Гермы можно было читать дома, обдумывать его, может быть, даже не соглашаться. Здесь мы видим ту особую роль традиции, которая свойственна древним обществам. Еще со времени первобытности, когда отношения внутри родовых коллективов регулировались обычаем, передаваемым от одного поколения к другому, древность традиции воспринималась как ее святость. В соблюдении традиции – религиозной, моральной – проявлялось единство данного коллектива. Это не значит, конечно, что обычаи оставались неизменными на протяжении сотен лет; они, как и древние мифы, видоизменялись, переосмыслялись, но редко исчезали совсем. Христиане поставили себя вне системы современных им общественных связей, отказавшись (на первых порах) от древних мифов, обычаев, эстетических норм, но в процессе мифотворчества они неизбежно создавали свои традиции, поддерживавшие сознание общности по вере. И чем древнее была эта традиция, тем меньше подвергалась она рациональному анализу.

Однако древность не могла быть единственным критерием (или даже основным) при отборе «священных» книг, который начался во II веке. Слишком значительны были расхождения по существу даже между самыми ранними записями. Христианское учение еще только складывалось: сама традиция не была достаточно устойчивой. Поэтому критерий содержания был одним из основных. Но, отвергая содержание того или иного писания, идеологи христианства подвергали сомнению и подлинность авторства, так как выступать против апостольских слов было к концу II в. уже невозможно. Если эти слова нельзя было истолковать в соответствии с учением данной христианской группы, то их следовало объявить подложными,

выдуманными или, по крайней мере, сомнительными, спорными.

Уже со времени «Канона Муратори» среди христианских писаний выделяются три группы: подлинные, сомнительные (спорные) и тайные (подложные). Такое деление встречается и у Оригена. Он ссылается на ряд писаний второй группы, например на Евангелие Евреев или Деяния Павла, и замечает, что с этими произведениями можно считаться, хотя их не следует ставить в один ряд с четырьмя Евангелиями. По словам автора церковной истории Евсевия, Ориген сомневался в авторстве Новозаветного Послания к Евреям: по мнению Оригена, это послание пересказывает апостольские поучения, но подлинный автор его неизвестен. Сам Евсевий считал спорными Послания Иакова, Иуды, Второе Послание Петра, Второе и Третье Послания Иоанна. К подложным он относил ряд писаний, в том числе Апокалипсис Петра, и с оговоркой («если кто считает возможным») – Апокалипсис Иоанна и Евангелие Евреев. При такой неопределенности .оценок отдельные епископы иногда были вынуждены сами решать, что можно и что нельзя читать их пастве. Известно, например, что епископ Серапион (ок. 200 г.) сначала разрешил сирийским христианам пользоваться распространенным у них Евангелием Петра, а затем, познакомившись ближе с его содержанием, решил запретить.

В III в. в Риме был составлен список Новозаветных писаний, несколько сокращенный по сравнению с «Каноном Муратори». Другой канон III в., Александрийский, был значительно шире римского: кроме основных произведений Нового Завета туда были включены Учение двенадцати апостолов (Дидахе), «Пастырь» Гермы, Апокалипсис Петра, Послания, написанные Климентом и Варнавой (по христианскому преданию – учениками апостолов). В Антиохии продолжали чтить «Диатессарон». Свой набор «священных писаний» был у христиан-гностиков, у иудеохристиан (т.е. христиан, не порвавших с иудаизмом).

Перелом в составлении канона произошел в IV в. В 313 г. римские императоры Константин и Лициний издали предписание – Миланский эдикт, согласно которому христиане получали разрешение свободно отправлять свой культ. Христианские общины получили также право владеть землей; отобранное у них во время гонений

имущество возвращалось им. Начался процесс превращения христианства в государственную религию. Руководители христианской Церкви получили наконец возможность использовать всю мощь государственного аппарата империи для внедрения одной определенной доктрины и для гонения не только (или даже не столько) на язычников, но и на те христианские учения, которые они считали еретическими. Императорам в свою очередь нужна была единая Церковь с единым учением, единым централизованным руководством, которое соответствовало бы централизованному управлению империей. Чтобы разобраться в междоусобной борьбе христиан, император Константин (306–337 гг.) потребовал, чтобы епископы представили ему копии «священных» книг. Начались длительные совещания, епископы созывали съезды (соборы), обменивались посланиями, чтобы точно установить канон. Только в 363 г., уже после смерти императора Константина, на соборе в Лаодикее было принято решение разослать по христианским общинам письма с перечнем канонических произведений.

В Лаодикейский канон вошли все произведения, которые позднее были включены в Новый Завет, кроме Откровения Иоанна. В 367 г. в письме епископа Афанасия были названы уже все 27 произведений Нового Завета. Спорными остались Дидахе и «Пастырь» Гермы. Но этот список не был окончательным: христиане Сирии и в IV в. не признавали Откровения Иоанна; египетские (коптские) христиане совсем не приняли ортодоксального учения (у них были свои «священные» книги).

В 419 г. на Карфагенском соборе окончательно был утвержден список книг Нового Завета. К этому времени исчезло и понятие сомнительности, спорности христианских писаний. Ведь оно создавало возможность для инотолкования «Священного Писания». А этого господствующая Церковь не могла допустить. Все книги, которые не вошли в Новый Завет, стали называться апокрифическими, тайными. Но не все их было запрещено читать верующим; некоторые были допущены для домашнего чтения. К таким относились созданные уже после основных «священных» книг различные повествования, дополняющие скудные биографические сведения об Иисусе, Марии, Иосифе и других евангельских персонажах. Эти писания наполнены рассказами о чудесах, различными сказочными мотивами, близкими разноплеменному составу христиан, привыкших слышать вокруг себя пересказы языческих мифов и

преданий, сообщения о чудесах, знамениях, предсказаниях и т.п. Таковы евангелия детства Иисуса, «История Иакова о рождении Марии», сочинение анонимного автора IV в. «Об успении Марии», Евангелие Никодима и др. Они не были включены в канон из-за их позднего происхождения и явной фантастичности. Они не излагали догматики и поучений и не были связаны с традициями ранней христианской литературы. Но популярность их в поздней империи и в раннем средневековье, когда в христианство обращались массы людей, принесших в новую религию свои древние верования, была достаточно велика. Одно из Евангелий детства Иисуса, так называемое Евангелие Фомы (не следует путать с одноименным произведением из хенобоскионской библиотеки), известно, например, в пяти версиях: двух на греческом, одной на сирийском и двух на латинском языке.

Те же сочинения, чье содержание существенно противоречило победившему направлению в христианстве, читать строго запрещалось. Эти книги считались не просто апокрифическими, а запрещенными, «отрешенными». Первый список «отрешенных» книг был составлен в V в. в Восточной Римской Империи (Византии). Вошедшие в него книги просто уничтожались. Они действительно стали тайными, секретными книгами. Поэтому большинство ранних апокрифов до нас не дошло или дошло только в отрывках и цитатах. Исключение составляют те, которые археологам удалось обнаружить в песках Египта. Между тем именно эти ранние, когда-то почитавшиеся не меньше тех, что вошли в Новый Завет, и созданные параллельно с ними писания позволяют глубже и полнее узнать историю формирования и распространения раннего христианства, определить направления, по которым шла борьба между христианскими общинами.

Раздел 5 Ранние апокрифы: речения и Евангелия

5.1 Речения в христианской литературе

Наряду с книгами Священного Писания, вошедшими в канон, во II и III вв. в христианской среде было распространено много книг, в которых повествовалось о жизни Иисуса Христа и о проповеди апостолов. Часть этих книг заключала рассказы, не соответствовавшие церковной традиции, и была составлена еретиками. Другие были написаны благочестивыми людьми и заключали в себе повествования о событиях, не попавших в книги Св. Писания, но согласных с церковной традицией. Церковь дала этим книгам название апокрифов. Наиболее распространенными апокрифами, которые допускались как благочестивое чтение, были рассказы о детстве Христа – из Евангелия Фомы, повествование о сошествии во ад Спасителя – из Никодимова Евангелия, рассказы о жизни Богородицы – из Первоевангелия Иакова и Хождение Богородицы по мукам – из Апокалипсиса Петра, Деяния Павла и Феклы и Деяния Андрея. Новозаветные апокрифы условно можно разделить по группам. 1. Иудео-христианские Евангелия. 2. Евангелия, отражающие переход от палестинского христианства к языко-христианству. 3. Апокрифы гностиков. 4. Апокрифические Деяния. 5. Апокрифические Послания.

Первые христиане принимали святое крещение. Все вновь крестившиеся постоянно пребывали «в учении Апостолов, в общении и преломлении хлеба и в молитвах»: для крещения требовалась только искренняя сердечная вера во Христа и покаяние; постижение же новой вере совершалось потом, постепенно Апостолы учили присоединенных истинам новой веры. Все уверовавшие представляли собой как бы одну дружную семью: это братство и единение историки выражали словом «общение». Время становления христианских

организаций было и временем создания первых писаний. Устная традиция к концу I в. уже создала определенные формы, в которых распространялось новое учение: пророчества, притчи, речения, отдельные легенды. Авторы первых писаных произведений черпали свой материал из этих сложившихся форм устной традиции: в посланиях, например, встречаются ссылки на слова Иисуса, и эти ссылки как бы освящают все сказанное автором. Ко времени создания посланий верующие знали основной набор из устно передававшихся изречений, которые в тех или иных вариациях использовались проповедниками. Включение этих изречений в послания и апокалипсисы было часто их первой записью.

Споры между проповедниками, расхождения в традиции, использование речений в разных контекстах – все это рано или поздно должно было привести к записи прежде всего той традиции, которая содержала поучения, вложенные в уста Иисуса. Ибо только его слова воспринимались как священные и их подлинность не требовала обоснования. О том, что такой «блок» отдельных речений существовал уже в начале II в., свидетельствует название не дошедшего до нас сочинения христианского писателя Папия – «Изъяснение господних изречений». Многие ученые полагают, что именно запись речений легла в основу других христианских книг, в частности Евангелий, как канонических, так и апокрифических.

Исследователи первых трех Евангелий Нового Завета пришли к выводу, что авторы Евангелий от Матфея и от Луки пользовались Евангелием от Марка и еще каким-то источником, обозначаемым в научной литературе латинской буквой Q с которой начинается слово guelle – «источник». К этому источнику принято относить то общее, что есть у Луки и Матфея, но чего нет у Марка. Источник Q происходит, вероятнее всего, из общин, надеявшихся на скорое второе пришествие Сына человеческого; он представлял собой запись речений, провозглашавших это пришествие. Кроме того, были записи, которыми пользовался автор Евангелия от Марка. Записи речений легли в основу и Евангелий, впоследствии непризнанных Церковью, например Евангелия от Фомы. Когда именно были произведены эти записи, сказать трудно, во всяком случае до создания Евангелий. Что касается написания Новозаветных Евангелий, то и для них точных датировок

установить также пока не удалось. Самым ранним из канонических Евангелий в науке единодушно признается Евангелие от Марка, хотя церковная традиция ставит его па второе место. В нем нет рассказов о рождении Иисуса, оно самое краткое из четырех, его широко использовали в качестве источника Матфей и Лука. Согласно традиции, сохраненной у писателя IV в. Евсевия Кесарийского, Марк записал то, что запомнил со слов Петра, чьим переводчиком он был. Относительная хронология Евангелий от Матфея и от Луки неясна; можно утверждать только, что они созданы в разной этнической среде: автор Евангелия от Луки – образованный грек; Евангелие от Матфея выявляет более тесные связи с иудейскими традициями. Среди христианских писателей II–IV вв. бытовало мнение, что Матфей написал свое Евангелие по-арамейски. Евсевий писал, что Матфей создал Евангелие на еврейском языке, чтобы, уходя (имеется в виду – из Палестины) роповедовать к другим, оставить писание палестинским христианам.

Сложен вопрос о датировке Евангелия от Иоанна. Согласно церковной традиции, оно было создано после написания первых трех Евангелий Нового Завета. Евсевий Кесарийский пишет, что Иоанн проповедовал устно и только после появления трех Евангелий решил их дополнить. Климент Александрийский считал, что Иоанн написал «Евангелие духовное». Несомненно одно: автор этого Евангелия знал традицию, лежавшую в основе первых Евангелий, но совпадений с ней у него мало. В четвертом Евангелии нет описания рождения, крещения, искушения Иисуса, нет его сомнений перед арестом. Иисус Евангелия от Иоанна произносит вероучительные речи, большая часть которых в других Евангелиях отсутствует. Некоторый ориентир для датировки этого Евангелия дают находки в Египте. Так, там был найден фрагмент четвертого Евангелия, который папирологи датируют 125–130 гг. К этому же времени относится и один из фрагментов неизвестного Евангелия, о котором упоминалось выше; в нем использована традиция всех четырех Новозаветных Евангелий, а также какие-то иные источники. Следовательно, Евангелие от Иоанна было написано ранее этого времени. Таким образом, в первой четверти II в. существовали тексты различных Евангелий, которые переписывались в Египте, куда христианство

проникло позже, чем в Малую Азию и Грецию. Принято считать, что евангельское творчество относится к концу I в.

Существует также мнение, что Евангелия формировались из разных частей устной традиции, которые составители Евангелий компоновали по-разному, и что зависимость одних Евангелий от других не всегда была прямой. В любом случае в процессе создания первых христианских писаний фиксация тех речений, которые верующие (или, точнее, каждая определенная группа верующих) считали подлинными, была необходима.

Один из вопросов, который встает перед исследователями: на каком языке делались эти первые записи? Основное население Палестины говорило на арамейском языке – одном из семитских языков, который в первые века до нашей эры стал разговорным языком для многих народностей, живших в Передней Азии. Наряду с арамейским со времени завоеваний Александра Македонского в IV в. до н.э. получил распространение греческий язык; на Балканском полуострове и в Малой Азии этот язык господствовал. Дошедшие до нас тексты Новозаветных сочинений и ряда апокрифов написаны по-гречески. Но не лежали ли в основе этих сочинений более древние арамейские? В греческом тексте Евангелий встречаются так называемые арамеизмы – слова и обороты, восходящие к арамейскому языку. Были даже предприняты попытки обратного перевода Евангелий с греческого на арамейский; при этом ученым удалось обнаружить (в частности, в Новозаветном Евангелии от Иоанна) в отдельных речениях такую игру слов, которая пропадала совсем в греческом тексте и которая придавала более поэтичное и в то же время более таинственное звучание этим речениям. Однако тщательный стилистический и лингвистический анализ канонических Евангелий привел большинство современных исследователей к выводу, что в целом Евангелия не представляют собой перевода с арамейского, что они изначально написаны на греческом языке. В то же время нельзя отбрасывать сведения, содержащиеся в источниках, о существовании арамейских сочинений (в частности, арамейской версии Евангелия от Матфея, которую Папий считал первоначальной). Если отказаться от теории, высказанной протестантскими богословами, что Новозаветные Евангелия, при всей их противоречивости (во

всяком случае, первые три, наиболее схожие между собой), восходят к единому арамейскому первоисточнику или, может быть, к двум, то наиболее вероятным представляется предположение о параллельной записи устной традиции на арамейском и на греческом языках – в зависимости от языка верующих – и о том, что отдельные арамейские тексты могли быть использованы грекоязычными авторами Новозаветных книг, так же как и непосредственно арамейская устная традиция. Это предположение позволяет объяснить наличие разных версий Евангелий, приписываемых одному и тому же автору, в то же время соответствует общей картине разнородности первых христианских произведений, возникавших и использовавшихся одновременно разными группами христиан.

Среди речений Иисуса в Посланиях и Деяниях апостолов встречаются такие, которых нет в канонических Евангелиях. В начале создания христианской литературы, когда не сложилось еще деление на канон и апокрифы, в записи речений могли включаться такие, которые использовались всеми или большинством христиан, такие, которые принимались одними и отвергались другими, и такие, которые использовались разными группами в разных вариантах. Наряду с записями, первоначально сделанными, вероятно, не для распространения нового учения, а для памяти (или, может быть, для выявления «ложных пророков»), продолжали звучать устные проповеди, которые затем записывались.

Выделение речений, не вошедших в канонические Евангелия, позволяет представить все те направления в христианстве, которые существовали уже на самом раннем этапе его формирования. С этой точки зрения представляет интерес отрывок из книги Папия, писателя, жившего в первой половине II в. в Малой Азии. Папий, по его собственным словам, собирал древнюю устную традицию. Он приводит беседу Иисуса с его учениками, Иисус говорит о царстве Божием на земле, которое будет установлено после второго пришествия. В отличие от других христианских произведений, у Папия это царство рисуется, прежде всего, как царство полного материального благополучия: будет изобилие пшеницы, и будут расти виноградные деревья, по десять тысяч лоз каждое, а все животные будут послушны людям. «Когда же Иуда-предатель не поверил

сему, – пишет Папий, – и спросил, каким образом сотворится господом такое изобилие произрастаний, то господь сказал: это увидят те, которые достигнут тех времен».

Рассказ Папия и приведенные им речения касались одного из важнейших вопросов вероучения первых христиан – веры во второе пришествие и установление царства Божия на земле. Эти эсхатологические ожидания (т.е. ожидания конца света) распространились, вероятно, накануне и во время первого иудейского восстания против римлян. Разгром восстания, разрушение римлянами Иерусалима могло восприниматься как бедствие, предшествующее концу света. Учение о конце света было уже у кумранитов; христианская идея страшного суда была дальнейшим его развитием.

Надежды на скорое второе пришествие отражены и в наиболее раннем каноническом Евангелии от Марка: «Иисус сказал в ответ: истинно говорю вам: нет никого, кто оставил бы дом, или братьев, или сестер, или отца, или мать, или жену, или детей, или земли, ради Меня и Евангелия и не получил бы ныне, во время сие, среди гонений, во сто крат более домов, и братьев и сестер, и отцов, и матерей, и детей, и земель, а в веке грядущем жизни вечной» (Мк. 10:29–30).

Каким же мыслилось царство Божие, которое надеялись увидеть христиане, жившие в конце I в.? Члены кумранской общины верили, что война «сынов света с сынами тьмы» дарует победу беднякам. В приведенном отрывке из Евангелия от Марка как будто тоже содержится намек на материальное вознаграждение приверженцев Иисуса, но в то же время это обещание можно было толковать аллегорически, поскольку там говорится о том, что они получат также во сто крат больше отцов и матерей, т.е. что все будут между собой родными, и никто не будет ни в чем нуждаться.

Рассказ Папия показывает, как некоторые группы христиан представляли себе царство Божие. В этом рассказе отразилась давняя мечта трудящихся об избавлении от изнурительного труда и недоедания и в то же время сказалась их беспомощность, неспособность даже в воображении сконструировать сколько-нибудь

реальную ситуацию материального благополучия. В основе представлений о вине, которое будет рекой литься из виноградников, и обилии пшеницы лежат древние фольклорные мотивы о существовании сказочной страны, где все продукты имеются в изобилии. Еще в древнеегипетской сказке «О потерпевшем кораблекрушение» сообщалось о том, как спасшийся после кораблекрушения моряк попал на остров, на котором он нашел и фиги, и виноград, и всякие прекрасные овощи, «и нет такого яства, которого бы там не было». Изобилие, о котором говорилось во всех подобных сказках, как и в отрывке Папия, – это изобилие сверхъестественное, не созданное руками человека, а дающееся как бы само собой.

Беднейшие члены христианских общин восточных провинций, с детства слышавшие похожие сказания, привнесли их в христианское учение о царстве Божием на земле. Но широкого распространения среди большинства христиан эти верования все-таки получить не могли: слишком уж ясна была их сказочность. То, во что могли верить древние египетские земледельцы и ремесленники во втором тысячелетии до нашей эры, знавшие только узкую полоску Нильской долины и потому безоговорочно принимавшие на веру рассказы моряков и купцов об иных, непохожих на Египет землях, уже не воспринималось как истина жителями огромной державы в начале нашей эры, ибо не подтверждалось их производственным и социальным опытом. По-видимому, проповедники, вложившие в уста Иисуса столь сказочное описание, уже чувствовали недоверие со стороны своих слушателей. В рассказе это недоверие выражает самый отрицательный персонаж Новозаветных преданий – Иуда; Иисус же специально подчеркивает, что рассказ его достоин веры и что те, кто доживет до тех счастливых дней (здесь явно имеются в виду слушатели), все это увидят.

Христиане совершали и преломление хлеба. Под преломлением хлеба обычно разумелось всякое вкушение пищи, но в книге Деяний оно имеет высший смысл: под ним надо понимать Таинство Евхаристии – принятие Тела и Крови Христовых. В Апостольской Церкви Евхаристия совершалась иногда даже вечером: «В первый же день недели, когда ученики собрались для преломления хлеба, Павел, намереваясь отправиться в следующий день, беседовал с ними и продолжил слово до полуночи… Взойдя же и преломив хлеб и вкусив,

беседовал довольно, даже до рассвета, и потом вышел» (Деян. 20:7,11). К евхаристии присоединялась трапеза, называвшаяся «вечерею любви» (агапа) или «трапезой любви». Под «молитвами» здесь подразумевались не молитвы в Иерусалимском храме, а молитвы собственно-христианского характера по домам. Таким образом, в этих домашних собраниях первохристианской общины в Иерусалиме мы видим начало христианского богослужения, которое состояло тогда из апостольских поучений, таинства Евхаристии, и общих молитв.

Активно обсуждался вопрос о втором пришествии Иисуса Христа. Вера в скорое второе пришествие отразилась и в варианте фразы известной христианской молитвы «Отче наш». Один из христианских писателей приводит этот вариант: «Хлеб наш будущий дай нам сегодня». Речения о царстве Божием на земле раскрывают те же настроения христианских групп, которые отражены в Апокалипсисе Иоанна. Но постепенно это напряженное, фанатичное ожидание страшного суда затухало; наступление тысячелетнего царства добра и справедливости на земле отодвигалось в неопределенное будущее. В речении о приходе царства Божия, содержащемся в Евангелии от Матфея (оно в целом соответствует речению из Евангелия от Марка), слова «ныне, во время сие, среди гонений» опущены. Отсутствует там и материальный аспект вознаграждения. У Матфея сказано: «И всякий, кто оставит до́мы, или братьев, или сестер, или отца, или мать, или жену, или детей, или зе́мли, ради имени Моего, получит во сто крат и наследует жизнь вечную» (Мф. 19:29). Речение из Евангелия от Матфея кажется сокращенным вариантом аналогичного места у Марка или сокращением соответствующего речения, которое имело хождение в устной традиции.

Вопросы о сроках наступления Страшного суда, о формах вознаграждения верующих, о моральных требованиях к ним, пожалуй, больше всего волновали христиан на рубеже I и II вв. Все христианские группы отрицали существующую систему ценностей: стремление к почетным должностям, к богатству, к наградам, которые раздавались императорами или городом, но позитивная шкала ценностей вырабатывалась у христиан постепенно и по-разному. Были христиане из низов общества, которые считали, что бедность и слабость –

основное условие достижения царства Божия. Это отразилось в отдельных речениях, не вошедших в Новозаветные сочинения. Так, Ориген приводит слова, приписываемые Иисусу: «Из-за слабых я был слаб, из-за голодающих голодал и из-за жаждущих испытывал жажду». Другое неканоническое речение подчеркивало: «Слабость спасется через силу».

Изречение, приведенное у Оригена, по смыслу может быть связано с тем местом из послания к Филиппийцам, где сказано, что Иисус принял образ раба и уничижил сам себя. Смысловая связь указывает на древность традиции, лежащей в основе этих представлений (унижение, голод, рабство ради спасения именно униженных и голодных). Своеобразно эта традиция проявилась и в Учении двенадцати апостолов (Дидахе), где Иисус назван не сыном Божиим, а рабом господним (в греческом тексте здесь употреблено слово «пайс», которое обозначает и «дитя», и «раб», т. е. человек, подчиненный кому-то). В данном случае на социальное представление о рабе наложилось религиозное: Иисус – раб, но раб Божий, и в то же время дитя Божие. Для религиозной литературы вообще характерно употребление многозначных терминов.

Не имея возможности реально изменить ни совокупность общественных отношений, ни – в подавляющем большинстве случаев – свое личное положение, христиане хотели верить, что именно беды и несчастья составляют их преимущество перед сильными мира сего и послужат им во спасение. Это представление – одна из основ христианского мировоззрения. В дальнейшем оно выражалось по-разному: с одной стороны, в выступлениях приверженцев различных ересей против богатства, с другой – в проповеди господствующей церкви о необходимости смирения для бедняков и страждущих.

К кругу вопросов, связанных с достижением царства Божия, относится еще одно неканоническое речение, приведенное у Тертуллиана: «Никто не достигнет царствия небесного, кто не прошел через искушение». Это изречение отражает один из моментов становления христианской морали. В царство Божие попадут не просто добродетельные люди, а те, которые прошли через испытания, искушения.

Преодоление соблазнов становится как бы обязательным условием спасения.

В какой-то степени за этим стояла психология «раскаявшегося разбойника», отказавшейся от богатства блудницы – всех тех изгоев, которые обретали в христианстве самоуважение. Но в то же время приведенное речение как бы говорило, что не все верующие войдут в царство небесное: чтобы попасть туда, требуется особая стойкость, обязательное преодоление соблазнов. Подобные представления, возникшие в среде преследуемых во времена гонений, впоследствии приводили к разным формам фанатизма, аскетизма, искусственным испытаниям, которым подвергали себя верующие.

К раннему периоду развития христианства относится и сравнительно часто встречающееся у христианских писателей, изречение: «Будьте опытными менялами». В нем содержится образное предостережение против обманщиков – ложных пророков, которых нужно уметь распознавать, – мотив, часто встречающийся в раннехристианской литературе. Характерен и образ, использованный здесь, – меняла, умело определяющий фальшивые монеты, – взятый из жизни, но, как всегда в христианских текстах, с перевернутым значением: нужно умело распознавать не материальные, а духовные ценности.

5.2 Логии из Оксиринха

Христианские писатели II–III вв. взяли рассмотренные изречения частично из не дошедших до нас Евангелий, частично, вероятно, из сборников речений, которыми могли пользоваться и составители Евангелий. Такие изречения были записаны и на оксиринхских папирусах, о которых уже упоминалось. Эти

записи относятся к концу II – началу III в., но сам текст изречений более древний. Некоторые из них (логиев, как они назывались по-гречески) в той или иной степени совпадают с речениями новозаветных Евангелий, некоторые – с речениями Евангелия Фомы, найденного в Хенобоскионе; есть речение, которое, согласно свидетельству Климента Александрийского, входило в Евангелие евреев. Речения начинаются словами: «Говорит Иисус», что свидетельствует о стремлении записчиков придать сборникам логиев определенное стилистическое единство. Все это позволяет думать, что логии из Окснринха – самостоятельное и независимое от канонических Евангелий собрание речений, которые долгое время были в ходу у разных христианских групп. Из подобных собраний, в основе которых лежала устная традиция, могли брать многие поучения создатели Евангелий всех направлений.

Рассмотрим сначала логии, не имеющие аналогий в каноне. С условиями достижения царства Божия связано речение: «Говорит Иисус. Если вы не отречетесь от мира, не обретете царства Божия; если вы не будете соблюдать субботу, не увидите Отца». Изречение возникло, скорее всего, в тот период, когда большинство христиан составляли люди иудейского происхождения и когда начал дискутироваться вопрос о необходимости для христиан соблюдения иудейских обрядов. Поэтому в речении как непременное условие достижения царства Божия выдвигается требование соблюдения священного для иудеев субботнего дня. Это требование было чуждо христианам из язычников, да и строгое выполнение его было в условиях римской провинциальной жизни затруднено для трудящихся-бедняков, не говоря уже о рабах. В Посланиях Павла встречаются выпады против обязательного соблюдения «закона», т.е. иудейских религиозных правил. В Послании к Галатам, в частности, утверждается, что пришествие Христа отменило закон: «Итак закон противен обетованиям, Божиим? Никак! Ибо если бы дан был закон, могущий животворить, то подлинно праведность была бы от закона; но Писание всех заключило под грехом, дабы обетование верующих дано было по вере в Иисуса Христа. А по пришествии веры мы заключены были под стражею закона до того времени, как надлежало открыться вере» (Гал. 3:21–23). И далее Павел продолжает: «Нет уже Иудея, ни

язычника; нет раба, ни свободного; нет мужеского пола, ни женского: ибо все вы одно во Христе Иисусе» (Гал. 3:28).

Требование подчинения «закону» ограничивало приток в христианские общины неиудеев и суживало смысл одного из важнейших положений христианства – о спасении Иисусом всего человечества, которое соответствовало мироощущению жителей пестрой по своему этническому составу Римской империи.

В Новом Завете отношение к соблюдению иудейской обрядности сложное. В Евангелии от Матфея Иисус утверждает: «… Я послан только к погибшим овцам дома Израилева» (Мф. 15:24). Однако он стремился освободить своих единоверцев из «дома Израилева» от буквального соблюдения ритуальных правил. В Евангелии от Луки Иисус, оправдывая своих спутников, срывавших в субботу колосья (чего нельзя было делать, по мнению строгих последователей иудаизма), сказал: «Сын Человеческий есть господин и субботы» (Лк. 6:5). Существует список Евангелия от Луки, где приводится иная, не вошедшая в канонический текст версия о возможности работы в субботу. Когда Иисус увидел человека, работающего в субботу, он сказал ему: «Человек, если ты знаешь, что делаешь, будь благословен, но если ты не знаешь, ты проклят, как преступающий закон». Эта версия ближе к требованию апокрифического логия соблюдать субботу; вероятно, она и более древняя. Смысл ее следующий: только тот, кто сознательно идет на нарушение субботних запретов во имя благих целей, имеет на это право; все же остальные, бездумно нарушающие «закон», будут прокляты. Такая формулировка ставила духовные устремления человека выше формальной обрядности, но в то же время призывала к соблюдению обрядов в обычной ситуации.

Это создавало возможность некоторого компромисса между сторонниками и противниками иудейской обрядности. Но в окончательный, принятый церковью текст Евангелия эта версия не вошла: слишком силен был в ней акцент на проклятии за несоблюдение субботы.

В оксиринхском логии интересен также характерный для христиан призыв отречься от мира. В этот

призыв разные группы вкладывали разное содержание: и отказ от материальных благ, и мистическое самоуглубление, означавшее отказ от всех контактов с земным миром. В рассматриваемом логии отречение от мира – основное условие достижения царства Божия. Под царством Божиим первые христиане понимали тысячелетнее царство добра и справедливости, которое должно установиться на земле после второго пришествия Христа. Словосочетание «царство Божие» употребляется и в Евангелии от Марка. Но в Евангелии от Матфея более частым становится выражение «Царство Небесное». «Он сказал им в ответ: для того, что вам дано знать тайны Царствия Небесного, а им не дано, ибо кто имеет, тому дано будет и приумножится, а кто не имеет, у того отнимется и то, что имеет» (Мф. 13:11–13). Появление выражения «Царство Небесное» связано с общим спадом напряженного ожидания конца света и распространением веры в потустороннее воздаяние, спасение на небесах.

Приведенный неканонический логии представляется одним из весьма древних, восходящим к первым христианским группам из иудеев. Но в канонические Евангелия это речение включено не было, так как оно не соответствовало настроениям тех христиан, которые стремились приспособиться к окружающему их миру, и не могло быть принято новообращенными язычниками. Формирующаяся Церковь, естественно, не признала священности этого речения Иисуса.

Среди оксиринхских логиев есть речение, которое не имеет аналогий в Новом Завете, но оно включено в Евангелие Фомы: «Говорит Иисус. Где будут двое, там они не будут без Бога, и где будет один одинок, там я с ним. Подними камень, и там найдешь меня, рассеки дерево – и там». Как и многие речения, этот логий многозначен. Его могли воспринимать как слова о повсеместном присутствии Божества, как разлитость его в природе. Вероятно, именно так он воспринимался читателями и слушателями Евангелия Фомы. Египетским христианам было близко представление о присутствии Божества в природе; в Египте издревле были распространены культы животных, гор, реки Нила. Могло быть и другое, более простое восприятие этого речения: реальное присутствие Иисуса рядом с верующими, его помощь в их работе. На древность этого

речения указывают семитизмы в греческом тексте. Некоторые современные комментаторы оксиринхских логиев предполагают здесь скрытую полемику с текстом из Ветхозаветной книги «Екклесиаст»: «Кто передвигает камни, тот может надсадить себя, и кто колет дрова, тот может подвергнуться опасности от них» (Еккл. 10:9). В противоположность «Екклесиасту», логий как бы освящает тяжелый человеческий труд. Но для составителей Новозаветных Евангелий и для тех деятелей Церкви, которые отбирали «священные» книги, этот логий был неприемлем именно в силу своей чрезмерной многозначности, некоторого языческого привкуса. Они стремились создать учение по возможности стройное и устранить противоречивые толкования его.

Здесь представляется уместным затронуть вопрос о том, почему вообще древние христианские речения многозначны. Какую роль играли в речениях (как и в притчах, о которых мы будем говорить в связи с апокрифическими Евангелиями) все эти метафоры, усложненные образы, аллегории? При ответе на этот вопрос нужно иметь в виду, что религиозные проповедники обращались, прежде всего к чувству верующих, убеждали их не логикой, а вдохновением. Многозначная образность заставляла слушателей не понимать смысл, а догадываться о нем, и эти догадки воспринимались как озарение свыше. Для первых христиан проникновение в аллегории речений было как бы проникновением в тайны, которое связывало верующих между собой и отделяло их от мира язычников, непосвященных в эти тайны. Однако естественным следствием многозначности этих образов было существование множества их толкований, которые часто противоречили друг другу. Христианство не только по существу, но и по способам выражения не могло быть единым учением, если только не запретить, как это и сделала в свое время ортодоксальная Церковь, сами толкования.

Как уже говорилось, некоторые оксиринхские логии частично совпадают с каноническими текстами, например: «Говорит Иисус. Город, построенный на вершине горы и укрепленный, не может ни упасть, ни быть сокрытым». В этом логии речь идет о христианском учении, которое должно быть увидено всеми и

которое нельзя уничтожить. В Евангелии от Матфея это речение дано в сокращенном виде: «Не может укрыться город, стоящий на верху горы. И, зажегши свечу, не ставят ее под сосудом, но на подсвечнике, и светит всем в доме» (Мф. 5:14–15). Такое сокращение можно объяснить образным строем логия. Вероятно, он получил распространение до первого иудейского восстания, во всяком случае до взятия Иерусалима римлянами. После разгрома последнего образ укрепленного города, который не может быть разрушен, должен был вызывать негативные ассоциации с недавними событиями и не оказывал уже желаемого воздействия. У создателей Евангелий, включенных в Новый Завет, для сокращения этого речения могли быть и соображения социального порядка. По Матфею, Иисус сравнивает с городом, стоящим на верху горы, своих учеников. Сравнение же с городом укрепленным звучало, возможно, слишком воинственно, оно больше соответствовало духу Апокалипсиса Иоанна, чем духу Новозаветных Евангелий.

Споры о царстве Божием на земле, о сущности Страшного суда, которые шли между христианами на протяжении I–II вв., нашли свое отражение в логий о воскрешении мертвых, который также представлен в Новом Завете в более кратком варианте: «С того времени Иисус начал открывать ученикам Своим, что Ему должно идти в Иерусалим, и много пострадать от старейшин и первосвященников и книжников, и быть убиту, и в третий день воскреснуть» (Мф. 16:21). Но против догмата о воскресении во плоти выступали многие христианские группы: и те, которым остатки античного рационального подхода не позволяли поверить в него, и те, кто видел в новом учении прежде всего путь к духовному спасению. Чем меньше надежд оставалось на скорое второе пришествие, тем больше возражений вызывало учение о воскрешении мертвых. Эти споры нашли свое отражение и в произведениях христианских писателей II в. Ириней в своем сочинении «Против ересей» большой раздел посвятил «доказательству» воскресения тела. Церковь в конце концов признала этот догмат. Но в период создания Новозаветных Евангелий споры были еще в разгаре; в Евангелии от Матфея, где «Царство Божие» заменялось на «Царствие Небесное», конец логия был закономерно опущен.

Известная фраза о том, что пророк не бывает признан в своем отечестве, приведенная во всех четырех Евангелиях Нового Завета, в оксиринхском папирусе также дана в более развернутом варианте: «Не бывает принят пророк в своем отечестве, да и врач не лечит знающих его». Конца фразы о враче в Новом Завете нет. С этим логием по смыслу перекликается неканоническое речение, упомянутое у христианских писателей: «Те, кто со мной, не понимают меня». В Новозаветных сказаниях также проскальзывает сетование на непонимание слов и поучений Иисуса его близкими и учениками, но христианская традиция, возвеличившая апостолов, смягчала противопоставление Иисуса его ученикам. Фраза о пророке, не признанном в своем отечестве, в процессе развития христианства стала восприниматься как одно из оснований разрыва с иудаизмом: иудеи не признали Христа. Такому пониманию этой фразы не соответствовал образ врача, не лечащего знающих его. В логии же этот образ несет двойную нагрузку: это и Божество, исцеляющее человеческие души, и в то же время конкретный пророк Иисус, основная деятельность которого заключалась в исцелении «бесноватых», т.е. нервнобольных. В Евангелии от Марка слова о пророке как раз и приводятся в рассказе о том, что Иисус не мог у себя в отечестве совершить никакого чуда, только немногих больных исцелил «Иисус же сказал им: не бывает прока без чести, разве только в отечестве своем и у сродников и в доме своем. И не мог совершить там никакого чуда, только на немногих больных возложив руки, исцелил их» (Мк. 6:4–5). С развитием представлений об Иисусе как о Сыне Божием, всемогущем и всезнающем, с усилением элементов чудесного в рассказах о нем образ врача, лечащего не всех и не все болезни, перестал соответствовать этим представлениям. В Евангелиях от Матфея и от Луки Иисус не «не смог», а не пожелал совершить многие чудеса, в Евангелии же от Иоанна фраза о пророке, не признанном в своем отечестве, приведена в отрыве от контекста. После этой фразы говорится о чуде в Кане Галилейской, где Иисус превратил воду в вино «Когда пришел Он в Галилею, то Галилеяне приняли Его, видев все, что Он сделал в Иерусалиме в праздник, – ибо и они ходили на праздник. Итак Иисус опять пришел в Кану Галилейскую, где претворил воду в вино» (Ин. 4:45–46).

Мы не можем утверждать, что речения оксиринхских папирусов представляют собой наиболее раннюю

их версию, созданную устной традицией. Они воспроизводились по памяти и видоизменялись в соответствии с воззрениями тех христианских общин, в которых делались записи. Эти речения свидетельствуют о постоянном развитии христианской традиции – устной и письменной, об ее неустойчивости, об отсутствии ко времени создания основных «священных» книг твердо установленных компонентов христианского учения, даже таких важных, как слова, вложенные в уста Иисуса. Многие из неканонических речений представляются весьма ранними, имевшими хождение в среде первых христиан до оформления Новозаветных Евангелий и Евангелий иудео-христианских групп.

Отдельные поучения, даже сведенные в сборник, не дают, однако, представления о содержании конкретных направлений в христианстве. В становлении нового учения наиболее важную роль сыграли Евангелия – рассказы о деяниях Иисуса, его жизни и смерти (Евангелия Новозаветного типа) или связанные внутренним единством изложения религиозного учения (Евангелия, найденные в Хенобоскионе).

Среди найденных в Египте папирусов есть два фрагмента, близкие к Новозаветным Евангелиям, но все же не тождественные им. В одном из них (он перекликается с отдельными местами из Евангелий от Марка, Матфея и Луки) рассказывается о приходе Иисуса с учениками в храм. Жрец по имени Леви упрекает его в том, что он осмелился войти в это чистое место, не омыв себя, а его ученики не вымыли ног. Иисус спрашивает жреца: «А ты чист?» На что тот отвечает, что омылся и надел чистые одежды. Тогда Иисус разражается гневной речью против формального понимания чистоты: «Ты омылся в стоячей воде, в которой собаки и свиньи лежат день и ночь, и ты омылся и натер свою кожу, как блудницы и флейтистки душатся, моются, натираются (благовониями) и краской, чтобы возбудить желание, а внутри они полны скорпионов и пороков. Но я и мои ученики, о ком ты сказал, что они нечисты, мы омылись в живой воде, которая нисходит (с небес)...» Здесь проводится основная идея раннего христианства – необходимость внутреннего, духовного очищения, отказ от формального соблюдения обрядов, которое было свойственно не только иудаизму, но и древним религиям вообще. В Евангелиях от Марка и от Матфея есть смысловые параллели этому рассказу:

книжники и фарисеи упрекают учеников Иисуса в том, что те едят хлеб немытыми руками «Собирались к Нему фарисеи и некоторые из книжников, пришедшие из Иерусалима, и, увидев некоторых из учеников Его, евших хлеб нечистыми, то есть неумытыми, руками, укоряли »(Мк. 7:1–3); «Тогда приходят к Иисусу Иерусалимские книжники и фарисеи и говорят: зачем ученики Твои преступают предание старцев? Ибо не умывают рук своих, когда едят хлеб» (Мф. 15:1–3).

В папирусном фрагменте встречаются семитизмы. Это позволяет предполагать, что автор был, вероятно, из иудеев и поэтому хорошо знал порядки в Иерусалимском храме. Обращает на себя внимание и отрицательное отношение к блудницам и флейтисткам (последние упоминаются также в отрывке из одного иудео-христианского Евангелия), характерное для ортодоксального иудаизма. Составитель Евангелия, в которое входил найденный фрагмент, был, по-видимому, ближе к иудео-христианам, чем создатели новозаветных Евангелий.

Другой отрывок, по мнению историков христианства, связан с кругом представлений четвертого Евангелия, но в нем отражена также и традиция, использованная синоптиками. В этом фрагменте сохранилась часть рассказа о том, как толпа начала собирать камни, чтобы забросать ими Иисуса: «И правители наложили на Него руки, намереваясь захватить Его и предать толпе. Но они не в состоянии были захватить Его, так как час для Его выдачи еще не пришел. Он Сам, Господь, освободился из их рук и повернулся от них прочь...» Этот отрывок похож на рассказ из Евангелия от Иоанна (Ин. 7:30), где говорится, что Иисуса хотели схватить, но «… никто не наложил на Него руки, потому что еще не пришел час Его». В приведенном выше фрагменте содержится больше подробностей, которые должны были показать чудодейственную силу Иисуса: его уже схватили, но он сам освободился. Включение таких деталей отвечало потребности верующих видеть в Иисусе не человека, а всемогущее Божество, усиливало идею добровольности его последующей жертвы. Вообще, постепенное усиление элементов чудесного в сказаниях об Иисусе ясно прослеживается во всей христианской литературе I–IV вв.

Связь текстов папирусов с материалом Евангелий Нового Завета видна и в описании эпизода, который касается уплаты подати римскому императору. Согласно Евангелиям от Марка (12:13–17), от Матфея (22:16–21), от Луки (20:20–25), Иисусу с провокационной целью задали вопрос: «Учитель!.. Позволительно ли давать подать кесарю или нет?» В ответ на это Иисус и произнес знаменитую фразу: «Отдавайте кесарево кесарю, а Божие – Богу». Из текста папирусного фрагмента следует, что Иисус уклонился от ответа на этот вопрос. Он упрекает спрашивающих в том, что они не слушают и не понимают его: «Иисус же, зная их образ мыслей, смятенный нечестием, сказал им: «Зачем вы называете меня своими устами «учитель», если вы не слушаете то, что я говорю? Хорошо Исайя пророчествовал о вас: этот народ почитает меня своими устами, но сердце его далеко от меня и почитание их тщетно, они чтут заповеди человеческие...»

Своим возмущением Иисус как бы дает понять, что его учение призвано открывать Божественные истины, а не давать советы по каждому конкретному случаю, не определять поведение в мире. Это было понятно первым христианам, которые требовали отречения от мира, не принимали всей системы духовных (в том числе и политических) ценностей римского общества. Вопрос, платить или не платить подать, не был для них особенно важным, поскольку они ждали скорого наступления царства Божия, где не будет ни императоров, ни податей. Но для людей, которые отказывались от активной (и безнадежной в тех условиях) борьбы за реальное изменение условий своей жизни, для которых царство Божие стало отодвигаться в неопределенное будущее, которые вынуждены были включаться в повседневную жизнь, существовать в «мире», вопросы конкретного поведения, допустимости и недопустимости определенных поступков с точки зрения христианской этики стояли достаточно остро. И составители Нового Завета признали право императора на сбор податей, на управление мирскими делами. А вот поклонение ему как Богу было уже невозможно: Божие только Богу. Вера в то, что император так же подвластен воле Божией, как и самый последний нищий, создавала иллюзию равенства в духе, поддерживала надежду на спасение всех истинно верующих, независимо от их положения на земле.

Евангелия, фрагменты которых сохранили папирусы, были созданы или раньше канонических, или одновременно с ними. Авторы тех и других Евангелий черпали свой материал из одних и тех же устных рассказов или первых записей. Как и речения Иисуса, Евангельские отрывки свидетельствуют о неустойчивости и неопределенности христианской традиции, в том числе и той, которая легла в основу Нового Завета. Мы не знаем точно, какие группы создали эти Евангелия. Возможно, это были первые христианские экклесии, состоявшие еще преимущественно из иудеев.

5.3 Иудеохристианские Евангелия

Иудеохристианство сохраняло первенствующее положение в Иерусалиме и в Палестине вплоть до подавления, при Адриане, последнего иудейского восстания. Вот что пишет Евсевий: «Я дознался из рукописных свидетельств, что в Иерусалиме (до осады города при Адриане) было последовательно пятнадцать епископов, и говорят, что все они были иудеями старой закваски. Ведь вся Церковь Иерусалима состояла тогда из верных иудеев». Евсевий не боится даже назвать иерусалимских епископов «епископами обрезания». Начиная с эпохи Адриана Иерусалим становится греческим городом, отныне его Церковь управляется греками. Но иудеохристианство продолжало существовать.

Христианские писатели II–IV вв. неоднократно упоминают Евангелия иудеохристиан, т.е. христиан (в том числе и палестинских), не порвавших с иудаизмом. К иудеохристианским Евангелиям относят Евангелия Евреев, Эбионитов (Евионитов), Назореев, от Фомы, Протоевангелие Иакова, Евангелие двенадцати апостолов.

Ссылки на иудеохристианские Евангелия есть и у Оригена, и у Климента Александрийского. По всей вероятности, упоминаемые Евангелия, как и Новозаветные, в оригинале имели названия по апостолам, от имени которых они были написаны, но восстановить эти подлинные названия не представляется возможным, так же как и то, какой именно иудео-христианской группе принадлежало цитируемое Евангелие (писатели ортодоксального направления часто называли все группы христиан, соблюдавших иудейскую обрядность, общим именем – евреи).

Первоначально дадим краткую характеристику отдельным Евангелиям. Евангелие Евреев было написано на рубеже I и II вв. В IV в. оно еще существовало, – о нем пишет блаженный Иероним. В настоящее время сохранилось лишь в виде цитат. В одном из отрывков говорится о явлении воскресшего Господа Иакову. Было в употреблении у христиан-евреев. Евангелие Эбионитов (Евионитов) сохранилось в виде фрагментов. О нем есть свидетельства Оригена. Употреблялось у христиан-евреев. Примерная дата – II в. Вероятно, тождественно Нозорейскому Евангелию, о котором говорит святой Епифаний Кипрский. Евангелие от Фомы состоит из логий, начинающихся словами «Иисус сказал…». Изречения во многом совпадают с каноническим Евангелиями, но в них явственно чувствуется влияние гностических писаний. Иудео-христианский характер текста виден из особого отношения к Иакову, Брату Господню, о котором говорится, что ради него возникли небо и земля. Рукопись коптского перевода Евангелия от Фомы обнаружена в 1945 г. в Наг-Хаммади (Египет). Оригинал, вероятно, был написан на греческом языке в начале II в.

Однако современные ученые не всегда могут с уверенностью определить, говорят ли древние писатели о разных Евангелиях, или они разными названиями именуют одни и те же иудеохристианские группы. Наиболее распространена точка зрения, что существовали три отличных друг от друга Евангелия: эбионитов (возможно, совпадавшее с Евангелием двенадцати апостолов), назореев, евреев. Евреями сторонники ортодоксального направления называли всех иудеохристиан. Назореи и эбиониты – самоназвания христианских групп, вероятно самых ранних. Епископ Епифаний, живший в IV в., рассказывает, что назореи

жили в Палестине и пользовались «священными» книгами «оссеев» (искаженное «ессеи»). По-видимому, «назореи» было общим названием для членов сект, принимавших крещение в Иордане, в том числе тех, которых крестил Иоанн. Впоследствии иудеи стали называть назореями всех христиан, а «назорейской ересью» – христианство (Деян. 24:5).

Евангелие Назореев было написано на арамейском языке – разговорном языке Палестины. Оно представляло собой версию (возможно, более древнюю) Евангелия от Матфея. У Папия сказано, что Матфей собрал изречения Иисуса на еврейском языке (он имел в виду арамейский язык), а остальные, как могли, перевели их на греческий. Эти слова указывают на то, что Папий знал о существовании иудеохристианского Евангелия, написанного по-арамейски.

Эбиониты были группой, связанной с назореями (может быть, это были разные названия одной и той же группы). Слово «эбиониты» восходит к кумранскому «эвионим» – нищие. Первоначально, вероятно, только вера в уже совершившийся приход мессии отличала эбионитов, веривших в Иисуса, от эбионитов – последователей Учителя праведности. Христиане-эбиониты выполняли предписания иудаизма: совершали обрезание, праздновали субботу. Некоторые современные ученые считают, что выражение «нищие», повторяющееся в Новозаветных Евангелиях и Посланиях, означает самоназвание христиан-эбионитов в переводе на греческий. Так, в Послании Павла к Галатам говорится, что Иаков, Кифа и Иоанн, руководители палестинских христиан, поручили Павлу и Варнаве идти проповедовать к язычникам «… только чтобы мы помнили нищих, что и старался я исполнять в точности» (Гал. 2:10). Иудеохристиане пользовались большим влиянием на протяжении всего периода формирования христианства. Римский епископ Виктор в конце II в. объявил отступниками тех малоазийских христиан, которые праздновали Пасху вместе с иудеями, но затем он вынужден отменить свое решение: на стороне этих христиан был авторитет давности. В ряде районов Сирии и в III в. общины иудеохристиан занимали главенствующее положение среди разных христианских общин. В некоторых средневековых мусульманских трактатах христианское

учение излагается именно в его иудеохристианской (эбионитской) версии.

Со второй половины II в. христианские писатели, развивавшие направление, которое было заложено Посланиями Павла, активно выступали против эбионитов. Из этой полемики мы и узнаем о некоторых элементах их учения.

Эбиониты-христиане, как и их кумранские предшественники, учили, что в мире существуют две силы – добро и зло. Бог не мог создать зло и несправедливость, он воплощение абсолютного добра. Между силами добра и зла идет непрерывная борьба. Каждая из этих сил имеет своего пророка на земле. Таким пророком добра был Иисус; а апостола Павла, выступавшего против соблюдения норм иудейской религии, искавшего путей приспособления христианства к окружающему миру, эбиониты считали пророком Дьявола. У них была в ходу «антибиография» Павла. Ириней писал, что эбиониты пользуются только одним Евангелием от Матфея. Это Евангелие, судя по пересказу его содержания, не совпадало с каноническим. В нем отсутствовала генеалогия Иисуса, учение о непорочном зачатии. Для эбионитов Иисус был сыном Иосифа и Марии, бедным человеком. Он отличался справедливостью, благоразумием и мудростью. При крещении на него сошел дух святой, который при распятии покинул его («Против ересей», 1:26). В Евангелии Эбионитов рассказывалось, что, когда во время крещения Иисус вошел в воду, раздался голос с неба: «Ты сын мой возлюбленный, я дам тебе знамение. И снова днесь я родил тебя...» Аналогичный отрывок содержится в близком эбионитам Евангелии Евреев. Там Святой Дух говорит Иисусу: «Мой Сын, из всех пророков Я ждал Тебя, что Ты придешь, и Я могу покоиться в Тебе. Ибо ты мой покой. Ты мой сын перворودный и будешь править вечно». В отличие от канонических Евангелий, здесь к Иисусу обращается святой дух, который объявляет ему, что он (Иисус) сын Духа Святого. В Евангелии от Марка – самом раннем из синоптических Евангелий – и в Евангелии от Луки сохранено выражение «ты сын мой», но его произносит не Святой Дух, а голос с неба. В Евангелии от Матфея этот эпизод приобретает иное звучание: там говорится, что Иоанн Креститель увидел Духа Божия, сходившего как голубь, а голос с небес провозгласил: «Сей есть Сын Мой

возлюбленный, в Котором Мое благоволение» (Мф. 3:17). Казалось бы, разница между двумя рассказами несущественна, а между тем за ней стоят совершенно различные трактовки образа Иисуса. В иудеохристианских Евангелиях (возможно, также и в Евангелии от Марка, где нет рассказа о чудесном рождении Иисуса) голос обращался к Иисусу, возвещая ему о его предназначении, Иисус получил знамение, что в него вошел святой дух, и поэтому он начал свою проповедническую деятельность. В Евангелии же от Матфея знамение было не для Иисуса, а для Иоанна и окружавших людей: «Сей есть Сын Мой...» Иисус – Сын Божий не мог не знать о своей миссии; Иисус – сын Иосифа и Марии узнал о ней из слов Святого Духа, который будет «покоиться в Нем». В Евангелии Евреев происходит как бы мистическое соединение духа и человека, воплотившего в себе всех ожидавшихся пророков, «сынов духа святого». В арамейском тексте «дух» мыслился как мать, а не как отец, ибо по-арамейски ruah (Дух) женского рода. Это выражало представление о новом – от духа – рождении. У Иисуса, таким образом, была мать во плоти и мать в духе, и именно соединение с матерью-духом сделало Иисуса мессией. Такая концепция противоречила учению о Богочеловеке; мать-дух, вероятно, уже не фигурировала в устной проповеди христиан, говоривших по-гречески (в греческом языке «Дух» среднего рода). И в Евангелии Эбионитов и в Евангелии Евреев важнейшим актом в деятельности Иисуса было крещение. Эта традиция отражена и в самом раннем каноническом Евангелии от Марка, которое тоже начинается с крещения Иоанном народа и прихода к нему Иисуса; сразу же после крещения Иисус проходит искушение в пустыне (эпизод, свидетельствующий о восприятии Иисуса человеком, а не божеством) и затем уже начинает проповедь. В дальнейшем в других канонических Евангелиях происходит переосмысление древней традиции; мессианство Иисуса для почитателей этих Евангелий определялось его рождением, а не крещением. Характерно, что в Евангелии от Иоанна, где Иисус с самого начала провозглашен Словом Божьим (Логосом), нет описания его крещения, хотя Иоанн Креститель упомянут.

В Евангелии Евреев Иисусу предсказывается вечное царствование – здесь опять ярко выражена вера в

приход царства Божия на земле. Этих слов в соответствующих местах канонических Евангелий нет.

Сравнение двух версий о крещении Иисуса позволяет сделать вывод, что вера в непорочное зачатие сравнительно позднего происхождения. Это косвенно подтверждает и противник эбионитов Ириней, писавший о них: «Безрассудны также эбиониты, которые не принимают в свою душу соединения Бога и человека, но пребывают в старой закваске плотского рождения». Здесь ясно подчеркивается, что учение эбионитов старое.

В Новозаветных Евангелиях от Марка и Матфея упоминаются братья и сестры Иисуса: «Не плотников ли Он сын? не Его ли Мать называется Мария, и братья Его Иаков и Иосий, и Симон, и Иуда? и сестры Его не все ли между нами?» (Мф. 13:55–56; Мк. 6:3). Поскольку у первых христиан не было представлений о непорочном зачатии, существование у Иисуса братьев и сестер казалось им вполне естественным. Но затем, в процессе обожествления образа Иисуса, он стал мыслиться как Сын Божий. Под влиянием древних мифов появилась идея непорочного зачатия (от соединения Божества с земной женщиной). В Евангелии от Матфея объединены и рассказ о непорочном зачатии, и поименное перечисление братьев Иисуса, взятое из более ранних писаний. Однако с распространением веры в непорочное зачатие и в девственность Марии наличие сестер и братьев Иисуса стало ощущаться как противоречие, не соответствующее этой вере. В церковных кругах возникла целая дискуссия. Ориген (начало III в.) считал, например, что эти братья и сестры – дети Иосифа от первого брака. В IV в. было выдвинуто утверждение, что речь идет о двоюродных братьях. Эта концепция по сей день господствует в католической и православной церквах.

Отсутствие у иудеохристиан идеи Иисуса-Богочеловека, рожденного Марией, на которую «Дух Святый найдет на Тебя, и сила Всевышнего осенит Тебя;» (Лк. 1:35), видно и из другого отрывка Евангелия Евреев, где сказано от имени Иисуса: «Дух Святой – Матерь моя». В этой фразе ощущается связь с арамейской традицией: дух святой представляться жителям Палестины не мог отцом Иисуса. Сама мысль о зачатии Марией от Духа Святого могла возникнуть только в среде, где не говорили по-арамейски. Вплоть до

официального признания в IV в. основных христианских догматов споры о непорочном зачатии не затихали. Одни группы, подобно иудеохристианам, считали Иисуса только человеком, другие – только Богом (Святым Духом), принявшим человеческий облик.

Кроме расхождения по вопросу о том, кем явился в этот мир Иисус – пророком (в Евангелии Евреев сказано: «Из всех пророков Я ждал Тебя») или богочеловеком, между иудеохристианскими и каноническими Евангелиями существовали и другие отличия. У иудеохристиан было резче выражено требование отказа от богатства. В отрывке из Евангелия Назореев (или Евреев) приводится разговор Иисуса с богатым человеком: «Сказал ему другой богач: Учитель, какое доброе дело совершая, я буду жив? Сказал ему: Человек, поступай согласно Закону и пророкам. Отвечал ему: поступал. Сказал ему: Ступай, продай все, чем ты владеешь, отдай нищим и следуй за мной». Далее в отрывке рассказывается, что эти слова не понравились богачу, и тогда Иисус стал упрекать его: «Много братьев, сынов Авраама, покрыты грязью и умирают с голоду, а твой дом полон богатства и ничего достойного не переходит к ним». Кончается рассказ знаменитой фразой, вошедшей и в Новозаветные Евангелия: «Легче верблюду (возможен и другой перевод – канату) войти в игольное ушко, чем богатому в царство Божие».

Разговор Иисуса с богатым юношей передается и в Евангелии от Матфея, но в несколько ином варианте: «Иисус сказал ему: если хочешь быть совершенным, пойди, продай имение твое и раздай нищим; и будешь иметь сокровище на небесах; и приходи и следуй за Мною» (Мф. 19:21). Отрывок из Евангелия Назореев проникнут живым сочувствием к тем, кто нищенствует и умирает с голоду; богатство кажется злом именно по сравнению с их бедностью. В Евангелии от Матфея акценты переставлены. Отказ от богатства выступает здесь лишь как средство стать совершенным и получить награду на небесах: важно не реальное улучшение положения нищих, а достижение духовного совершенства. Другими словами, богатство дурно не само по себе, а как цепь, привязывающая человека к мирским делам.

При внимательном сопоставлении этих двух отрывков создается впечатление, что слова «и будешь иметь сокровище на небесах» вставлены позднее в сложившийся текст речения: они не вяжутся с последующим «и приходи и следуй за Мною» (после получения сокровища па небесах?). Апокрифическая версия этого диалога связана с теми же настроениями христиан из социальных низов, которые породили представление о материальном изобилии в царстве Божием, отраженном в рассказе Папия.

Особенностью учения эбионитов было резко отрицательное отношение к жертвоприношениям и проповедь аскетизма, в частности отказа от мясной пищи. В одном из дошедших до нас фрагментов Евангелия Эбионитов Иисус говорит: «Я пришел отменить жертвоприношения. Если вы не оставите жертвоприношений, гнев Божий не оставит вас». Однако не все первые христианские группы стояли на этих позициях: например, согласно Евангелию от Марка, Иисус велит исцеленному им человеку принести за это, «что повелел Моисей» (1:44). Осуждение жертвоприношений встречается уже в Ветхом Завете, в частности в тех текстах Книги Исайи, которые были созданы после возвращения иудеев из Вавилонии по разрешению персидского царя Кира, а также в Псалмах. Эбиониты продолжили эту линию. Интересно, что в Новозаветном Послании к Евреям (автором которого не признавали Павла уже некоторые христианские писатели) в уста Иисуса вкладываются следующие слова из псалма: «Жертвы и приношения ты не восхотел, но тело уготовал мне» (39:7–9). В тексте Септуагинты, по которому цитируется этот псалом, вместо «тело» стоит «уши» («ты открыл мне уши»). Смысл фразы, приведенной в Послании к Евреям, заключается в том, что Иисус принес в жертву свое тело и тем самым сделал ненужными все жертвоприношения. Вероятно, Иисус произносил эти слова в Евангелии Эбионитов, а оттуда они попали в Послание к Евреям (в канонических Евангелиях такого речения нет).

В отдельных эпизодах из иудеохристианских Евангелий больше бытовых деталей, чем в соответствующих местах Нового Завета, персонажи имеют конкретную социальную характеристику. Например, в Новозаветном Евангелии от Иоанна рассказывается, что после ареста Иисуса за ним последовал

Петр и «другой ученик», который был знаком первосвященнику (Ин. 18:15). В Евангелии Назореев было дано объяснение, откуда этот ученик был известен жрецам: он продавал им рыбу. А вот эпизод с излечением человека с сохнущей рукой: в Евангелии от Матфея Иисус излечивает в синагоге человека с сухой рукой; человек этот не говорит ничего; весь эпизод служит иллюстрацией к словам Иисуса о том, что и в субботу можно творить добро. В Евангелии Назореев этот человек наделен индивидуальностью: он каменщик, болезнь руки лишает его возможности заниматься своей профессией. Он обращается к Иисусу: «Я был каменщиком и зарабатывал на жизнь своими руками, я прошу тебя, Иисус, возврати мне здоровье, чтобы я не просил с позором милостыни». Здесь ярко отражена психология трудящегося человека: просить милостыню для него позор. Этих деталей нет в Новозаветных Евангелиях; для людей, создавших их, в нищенстве, как и телесном уродстве, не было ничего позорного. В известном смысле существование нищих было необходимым компонентом в христианской системе ценностей: и потому, что бремя страданий, преодоление искушений мыслилось как путь к царству Божию, и потому, что помощь нищим давала возможность Богатым достичь «совершенства».

Образы ученика, продающего рыбу, и каменщика, исцеленного Иисусом, отражали те социальные слои, среди которых создавались иудеохристианские Евангелия. Те же люди в Апокалипсисе Иоанна предсказывали гибель ненавистного Рима («пал, пал Вавилон, город великий, потому что он яростным вином блуда своего напоил все народы» (Откр; Апок. 14:8). Но в том направлении христианства, которое отстаивал Павел и которое в конечном счете получило наибольшее распространение, провозглашалась возможность спасения через веру в Христа для всех – иудеев, эллинов, варваров, рабов и свободных. Здесь не только раб приравнивался к свободному, а варвар – к эллину, что было очень важно для самосознания всех неполноправных жителей Римской империи, но и свободные приравнивались к рабам, а иудеи – к скифам. Низы общества уже не получали преимущества перед верхами, а иудеи – перед другими народностями. И нищий, и приближенный императора, согласно этому учению, одинаково нуждались в спасении и одинаково

могли спастись. Поэтому и социальная принадлежность персонажей Новозаветных сказаний (там, где эта принадлежность не была прочно закреплена традицией) стала несущественной: исцеленный сухорукий каменщик оказывается просто неизвестным человеком.

Иначе, чем в каноне, в Евангелии Евреев изложена и притча о талантах. В Евангелии от Матфея рассказывается, что один человек, отправляясь в чужую страну, дал трем своим рабам по нескольку талантов (мера веса) серебра. Двое из рабов пустили их в дело и вернули господину с прибылью. Третий же, боясь господина, пошел и закопал серебро в землю. Когда господин вернулся, он обещал награду двум первым рабам, а у третьего велел отнять его таланты, самого же его выбросить «во тьму внешнюю» (Мф. 25:14–30). Смысл этой притчи – в необходимости активного служения Богу, активной проповеди нового учения.

Притчи занимают большое место в Евангелиях – и канонических, и апокрифических. Используя реальные образы и ситуации, притчи придавали им иное, духовно-религиозное значение: рабы людей превращались в рабов Божиих, сокровища мирские – в сокровища веры. Тем самым действительность становилась нереальной, а религиозная символика – истинной реальностью. Форма притчи, как и образная система речений, вводила элемент тайны в поучения проповедников христианства – тайны, доступной только для избранных, поверивших в Иисуса (в Евангелии от Матфея Иисус объясняет ученикам, для чего он говорит притчами: «… для того, что вам дано знать тайны Царствия Небесного, а им не дано» (Мф. 13:11).

В разных произведениях христианской литературы притчи при сохранении основной символики расцвечивались различными деталями, а иногда могли и менять свой смысл. В Евангелии Евреев, согласно Евсевию Кесарийскому, также действует господин и трое его слуг. Но наказанию подвергается не тот, кто спрятал деньги, а тот, кто жил беспутно (один из слуг, получивших серебро, умножил богатство, второй его спрятал, а третий растратил все данное ему с блудницами и флейтистками. Первый был принят господином с радостью, второй только подвергся упрекам, а третьего бросили в тюрьму). Эта версия кажется внутренне

более стройной, чем в канонических Евангелиях, где второй раб (также приумноживший состояние) не несет, по существу, никакой смысловой нагрузки; противопоставляются только первый и третий: талант раба, зарывшего его, отдается первому рабу. В Евангелии Евреев каждый раб поступает по-своему и соответственно вознаграждается. Самое страшное, согласно этой версии, – погубить свою душу в мирских утехах. Опять настойчивый мотив раннехристианских поучений – отречение от мира. Речь в этом отрывке идет о поведении людей, о разной степени их «греховности»: человек, никак не проявивший свою веру, все же достоин меньшего наказания, чем растративший ее в общении с миром. Любопытно упоминание о флейтистках (как и в папирусном фрагменте неизвестного Евангелия): девушки-музыкантши были непременными участницами пиров, которые устраивали богатые люди греческих полисов. Иудеи и иудеохристиане осуждали эти обычаи, они приравнивали флейтисток к блудницам.

В канонических Евангелиях приведена уже измененная версия притчи о талантах. Смысл ее более абстрактен: главное – служение вере; все отказывающиеся от этого служения понесут наказание. Вариант этой притчи у Луки, хотя и с другими подробностями, имеет тот же смысл.

Особое место в иудеохристианских Евангелиях занимал Иаков, брат Иисуса. В отличие от Новозаветных сказаний, в Евангелии Евреев говорится, что именно Иакову первому явился воскресший Иисус. Он «принес хлеб и благословил и дал Иакову праведному и сказал ему: брат мой, ешь хлеб твой, ибо сын человеческий восстал ото сна среди спящих». Иаков, таким образом, рисуется здесь первым свидетелем воскресения. Такая роль Иакова, видимо, связана с преданием о том, что он был одним из главных руководителей палестинской общины. Иудеохристиане выделяли среди учеников Иисуса своих апостолов, так же как это делали христиане других направлений, приписывая им особо важную роль.

Мы рассмотрели содержание нескольких фрагментов иудеохристианских Евангелий. Разумеется, эти Евангелия тоже переделывались в процессе борьбы между отдельными христианскими группами, и историки не могут точно определить время создания тех отрывков, которые приводят христианские писатели. Но в целом то немногое, что нам

известно об этих Евангелиях, позволяет думать, что религиозные представления, отраженные в них, формировались в I в. частично в среде палестинских сект, частично в среде иудеев, живших в восточных провинциях Римской империи. Традиция, использованная иудеохристианскими писаниями, не менее, а в отдельных случаях более древняя, чем традиция, которая легла в основу Нового Завета.

Эбиониты и назореи, как и создатели Апокалипсиса Иоанна, проповедовали полное отречение от мира и готовились встретить второе пришествие Христа. Они надеялись на установление царствия Божия на земле и выступали против богатства. Но подобные настроения и верования не могли быть господствующими среди широких масс населения римской державы сколько-нибудь длительное время. Фанатическое ожидание скорого конца света, по мере того как этот конец отодвигался в неопределенное будущее, ослабевало; да и само представление о чудесном изобилии в царстве Божием было слишком сказочным. Никаких путей реального улучшения положения бедняков христиане, по существу, не знали. Не принимая окружающего их общества, они в то же время не могли ни изменить его, ни представить себе конкретно какое-либо другое. В этих условиях в христианском учении все большее место занимают поиски духовного очищения, вера в награду на небесах. Изменение социального и этнического состава христиан также способствовало отходу от иудеохристианства: приверженность эбионитов к иудейской обрядности, чуждой новообращенным язычникам, не могла не вызывать протеста с их стороны.

Иудеохристианство во II в. становится лишь одним из многочисленных направлений христианства, с которым формирующаяся Церковь ведет ожесточенную борьбу. Но влияние его продолжало сказываться на протяжении всей истории раннего христианства, вплоть до официального признания этой новой религии в IV в.

5.4 Апокрифы гностиков

Отдельно скажем о апокрифах гностиков. Гностицизм – это своеобразная оккультная эзотерическая философия, образовавшаяся из слияния эллинистической философии с густой добавкой египетских магических представлений с одной стороны и иудейского монотеизма с другой (в особенности повлияли на зарождение гностицизма, вероятно, книги Иезекииля, Премудрости Соломона и Сираха). Гностицизм, судя по всему, зародился у александрийских евреев примерно в то же время, что и христианство или чуть раньше. Впервые они обнаруживаются у Филона Александрийского в I половине I в., и впоследствии всплывают у самых различных авторов. Гностицизм – не более чем родовое понятие, как и современный нам «Новый Век»: он объединял в себе массу школ самого разного направления.

Общим для гностиков, вероятно, было (очень примерно) следующее. Гностики считали себя обладателями тайного знания (греч. «gnosis» – знание, отсюда и названия) о Мироздании, позволявшего человеку обрести сверхъестественные способности и возможности. Мироздание у гностиков представляло собой лестницу из эонов – Сущностей. Наверху мироздания стоял Бог, Мировой Разум или иная высшая сущность, посредством Божественного Слова (гр. слово «logos») творившая Разум и другие эоны, числом до 24 (но всегда обязательно круглое). Одной из сущностей был злобный Демиург (буквально «гончар»), создавший материальный мир; существовал еще и добрый эон София (Мудрость), противостоящий Демиургу в той или иной форме. Материальный мир гностики дружно презирали, считая его недостойным высшей божественности. Спастись от власти материального мира и приобщиться к высшему разуму можно было лишь получив указанное «тайное знание», ведя определенный образ жизни и совершая особые магические манипуляции (особенно гностики чтили магию чисел).

О том, как гностики оставили след в христианстве, можно судить, например, из деятельности Маркиона. Он был гностиком и считал, что абсолютное Божество, от которого исходил Христос, к людям не имело никакого отношения, а сотворил мир злобный демиург еврейский Бог Яхве. Христос пришел выкупить чужих, в общем, Божеству людей. Маркион, правда, расширил эту точку зрения: Христос, разумеется, не существовал в реальности, а был этакой эманацией доброго Божества. Страшного суда и загробного мира не будет, так как Христос сделал куда как больше – освободил души от связи с этим сложным материальным миром, состряпанным Яхве. Людям следует сосредоточиться на том, чтобы не выдумывать какое-то там царствие небесное, а избавиться от этого мира раз и навсегда. Делается это путем безбрачия, аскетизма и прочего полезного и похвального поведения. Под это дело Маркион создал первый канон священных книг.

Маркион написал и свое откровение. Это откровение общину так потрясло, что Маркиона выгнали, а взнос ему вернули. Маркион основал свою собственную альтернативную общину, из которой вышли некоторые гностики-докеты (докеты, от dokesis – казаться, утверждали, что никакого Христа во плоти не было, а была это так, одна кажимость» – в частности, философ Апеллес и известный гностик Валентин. Кстати, термин «докесис» предположительно запустил тот же Маркион. Правда, перед смертью он вроде бы собирался отречься от своих заблуждений и вернуться в римскую общину, но умер, не успев этого сделать.

Гностицизм христианство не приняло – Евангелие от Иоанна раз и навсегда отсекло гностические рассуждения о Логосе и прочих сущностях, разъяснив, в каком смысле правомерно говорить о Христе в гностических терминах, попутно разрушив их теории о Божественном, – но гностицизм не умер, создав традицию для целой цепочки тайных лжеучений. Трудно сказать, что оказалось более живучим: плеромы-эоны или сама фирменная манера гностиков: обещать потусторонний эксклюзив только для «избранных», намекать, что лишь они знают, как оно все было на самом деле, ссылаться на неких загадочных «Великих посвященных», сыпать магическими числами и датами.

Апокрифы гностиков относятся к разным периодам и к разным школам, но в целом очень верно показывают их как фразеологию, так и интересы. Общего у них с христианством только имена, все прочее – лишь их собственные идеи, соответствующе поданные.

Евангелие от Фомы.

Самый знаменитый апокриф, который у всех на слуху, но который мало кто читал представляет из себя набор речений Иисуса (многие – перефразированные канонические фразы и эпизоды) на разные темы с постоянными намеками, что у Иисуса было некое тайное учение, которым он поделился только с Фомой. Найдено в той же библиотеке Наг-Хаммади, что и Евангелие от Филиппа.

Евангелие от Марии.

Короткий и не полностью сохранившийся (начало утрачено) рассказ о последнем поучении Христа ученикам и об аллегорическом видении ученицы Христа Марии (Магдалины?), обсуждающем некое «истинное откровение» о путешествии души по иерархии властей (гност. архонтов) неба. Многие обороты очень похожи на Евангелие от Фомы. Основная мысль та же, что и у Маркиона: главное – освободиться от власти злой материи и уйти в блаженное небытие.

Евангелие от Филиппа.

Цепочка философских афоризмов и поучений без сюжета на самые разные темы, большей частью теоретические; больше всего напоминает учебник «христианства по гностикам». Отчего его назвали Евангелием – понять сложно, Иисус там почти не упоминается. Текст был обнаружен в 1945 или 1946 г. в Египте у селения Наг-Хаммади (греч. Хенобоскион) вкупе с еще 40 манускриптами гностиков местными арабами.

5.5 Апокрифические Деяния и Апокрифические Послания

Апокрифические Деяния: история Авдия, Деяния Андрея, История Андрея (отрывки), Деяния Андрея и Матфея, Деяния Андрея и Павла, Деяния Варнавы, Вознесение Иакова, Деяния Иакова Великого, Деяния Иоанна, Деяния Иоанна от Прохора, Мученичество Матфея, Деяния Павла, Анти-деяния Павла (кумраниты?), Страсти Петра, Деяния Петра, Проповеди Петра, Деяния Петра и Андрея, Деяния Петра и Павла, Страсти Петра и Павла, Деяния Филиппа, Деяния Фаддея, Деяния Фомы, Деяния Пилата.

Деяния апостола Павла имеются только в отрывках. Наиболее известный из них касается ученицы апостола – Феклы. Написаны во II в. Текст имеет историческую форму. Деяния апостола Иоанна, произведение, возникшее в среде, близкой к гностикам, повествует о жизни, страданиях и чудесах апостола. Греческий текст является, вероятно, переводом с сирийского языка. Написано во II в. Возможно, в нем есть отзвуки достоверных преданий. Деяния апостола Андрея написаны, вероятно, в конце III в. Сохранились в поздней обработке. Деяния апостола Фомы, произведения, описывающие миссионерское путешествие Фомы в Индию и его мученическую смерть. Несет на себе следы еретических учений. Сохранилось на греческом и сирийском языках; оригинал, возможно, был написан на сирийском языке около III в. Деяния апостола Филиппа в основном рассказывают о его чудесах. Сохранились греческие и латинские переводы (оригинал мог быть написан на коптском языке около V в.). История апостола Авдия содержит пересказ деяний и легенд об апостолах. Приписывалась разным авторам, имела своим источником различные сказания, возникшие независимо друг от друга. Дата создания не установлена, однако была собрана, возможно, во Франции не ранее VI или VII вв.

Апокрифическое Послание Иисуса Христа царю Абгару (Авгару) – памятник сирийского происхождения. Связан с легендами об апостоле Фаддее. Написан не позже IV в., так как его цитирует уже

Евсевий Кесарийский. Послание Лентула, образец средневековой евангельской беллетристики (ок. XIV–XV вв.). Рассказ ведется от лица вымышленного правителя Иудеи римлянина Лентула, который как очевидец евангельских событий описывает Иисуса Христа. Дидахе, или Учение 12 апостолов, – произведение, излагающее основы церковной жизни, было написано около 100–150 г., вероятно в Сирии. Греческий текст был открыт в 1873 г. митрополитом Филофеем (Вриенниосом) Никомедийским (опубликован в 1883 г.). Послание апостола Павла Лаодикийцам написано около IV в. Сохранилось в латинском переводе. Переписка апостола Павла и философа Сенеки появилась несколько ранее IV в. Сохранилась на латинском языке. Послание 12-ти апостолов содержит беседы Иисуса Христа с учениками в течение 40 дней после воскресения. Написаны около 160 г. Сохранились в эфиопском переводе. Послание Варнавы, приписанное сподвижнику апостола Павла, проникнуто резким антииудейским духом. Написано, вероятно, после разорения Адрианом Иудеи (ок. 130 г.). Климентины, или Псевдо-Климентовы писания, повествуют о борьбе апостола Петра с Симоном Волхвом. Произведение несет на себе печать воззрений иудеохристиан. Состоит из «Бесед» и «Рассмотрений». Источником служили древние легенды и апокрифы, а также в нем нашла отражение керигма (проповедь) апостола Петра.

Раздел 6 Писания Петра и «Пастырь» Гермы

6.1 Евангелие Петра

До 1886 г. ученые, хотя и знали о существовании Евангелия Петра, не располагали ни единой цитатой из него. Ориген случайно упоминает его в своем Комментарии на Матфея, когда рассуждает о братьях Иисуса. Евсевий передает негативное мнение епископа Серапиона, которое тот высказал, прочитав это апокрифическое Евангелие. Зимой 1886/87 г. в гробнице монаха в Ахмиме (Северный Египет) был найден большой фрагмент Евангелия Петра. Это греческая рукопись VIII века; меньший, но гораздо более древний фрагмент позднее обнаружен в Оксиринхе. Сохранившийся текст повествует о страстях, смерти и погребении Иисуса и дополняет рассказ о воскресении рассказом о чудесах, которые с ним связаны. Ответственность за смерть Иисуса возлагается исключительно на иудеев, Пилат оправдан. То здесь, то там видны следы докетизма, и, может быть, поэтому вопль Христа на кресте («Боже мой, Боже мой, для чего Ты меня оставил?») передан так: «Сила моя, Сила моя, для чего ты меня оставила?» Написанное, вероятно, в Сирии около середины II века (или даже раньше), Евангелие Петра указывает на знакомство автора со всеми каноническими Евангелиями. Однако, по всей вероятности, он придавал им не очень большое значение. Проанализировав его текстовые соотношения с различными группами Новозаветных рукописей, Ваганэй показывает, что в значительном числе случаев оно согласуется только с древнесирийским типом текста. Согласно исследованию Денкера, почти все повествование о страстях составлено на основе отсылок к Ветхому Завету, в основном к Исайе и Псалмам. Денкер полагает, что Евангелие Петра – продукт иудеохристианства, написанный между двумя еврейскими восстаниями.

Среди апокрифов Новозаветной традиции особое место занимает фрагмент Евангелия Петра. Он был обнаружен в Египте в 1886 г. в могиле средневекового монаха; там же находились Апокалипсис Петра и Книга Еноха. Сама рукопись на пергаменте относится, по всей вероятности, к VIII–IX вв., но текст был создан гораздо раньше; язык и стиль фрагмента Евангелия и Апокалипсиса Петра связаны с кругом раннехристианской литературы. Это Евангелие было, вероятно, создано в Сирии в первой половине II в. Во всяком случае, именно в Сирии оно почиталось в более позднее время. По-видимому, эти тексты были положены в могилу монаха как своеобразные амулеты, а, может быть, обладатель и почитатель драгоценных для него текстов, запрещенных ортодоксальной Церковью, не пожелал расстаться с ними и после смерти. Отрывок из Евангелия Петра начинается с полуслова и обрывается также на полуслове. Однако переписчик не знал больше того, что сохранилось, перед началом и после конца отрывка нарисован орнамент из сплетенных лент и крестов. Отождествление найденного фрагмента с Евангелием Петра сделано на основании того, что текст написан от первого лица и автор называет себя «Симон Петр». Чтобы правильно оценить место апокрифических писаний, связанных с именем Петра, в общей массе раннехристианской литературы, следует несколько слов сказать о том, каким рисуется Петр в разных сочинениях христиан. Петр (греч. – камень, арамейск. – Кифа) играет существенную роль в христианских писаниях и легендах. Согласно Новозаветным Евангелиям, он со своим братом Андреем были первыми призваны Иисусом в число его учеников. Перечень двенадцати апостолов в канонических Евангелиях начинается с имени Петра (Мк. 3.16–19; Мф. 10.2–4; Лк. 6.14–16). Петр был, согласно Евангелиям, рыбаком, и именно ему с братом при призвании Иисус сказал: «Идите за Мною, и Я сделаю, что вы будете ловцами человеков» (Мк. 1:17). В Евангелии от Матфея имеется фраза, которая возвеличивает Петра среди всех учеников: «… и Я говорю тебе: ты – Петр, и на сем камне Я создам Церковь Мою, и врата ада не одолеют ее; и дам тебе ключи Царства Небесного: и что свяжешь на земле, то будет связано на небесах, и что разрешишь на земле, то будет разрешено на небесах» (Мф. 16.18–19). Фразы этой нет в других Евангелиях, да и в Евангелии от Матфея она выпадает из контекста. Следующий стих (20): «Тогда (Иисус) запретил ученикам Своим, чтобы никому не сказывали, что Он есть Иисус Христос» – должен примыкать скорее к стиху 16-му или 17-му, чем к 19-му. Поэтому не исключено, что сентенция о Петре вошла в текст Евангелия от Матфея при очередной переписке

его во II в. и явилась отзвуком борьбы вокруг приоритета традиции (устной и письменной), связанной с именем Петра и служившей основой для притязаний на главенство руководителей римской христианской общины, основателем которой по легенде считался Петр.

Однако и в Евангелии от Иоанна, в котором в качестве любимого ученика представлен сам Иоанн, сохранена традиция особого положения Петра. Так, Иисус, явившийся ученикам после воскресения, трижды говорит именно Петру: «...паси овец моих» (Ин. 21.15–17).

В Деяниях апостолов Петр наряду с Иаковом, братом Иисуса, выступает как глава иерусалимской христианской общины; в этом произведении рассказывается о проповедях Петра и о многих чудесах, совершенных Петром (в том числе и о воскрешении умершей девушки – мотив заимствованный из рассказов о чудесах, совершенных Иисусом). Отражение устной традиции можно увидеть в упоминаниях о том, что Иисус после воскресения первым явился Петру: «...Господь истинно воскрес и явился Симону» (Лк. 24.34); «… и что явился Кифе, потом двенадцати» (1 Кор. 15:5).

Итак, Петр, вырисовывается одним из самых почитаемых среди ранних христиан апостолов. Однако можно проследить и иное отношение к образу Петра. В Новозаветных Евангелиях содержится рассказ о том, как Петр трижды отрекся от своего учителя после ареста последнего. Согласно этому рассказу, Петр пошел за Иисусом и находился во дворе во время допроса. Одна из служанок узнала в нем спутника Иисуса, но Петр заявил, что не знает, о ком та говорит. Другие, находившиеся там же, по акценту признали в нем жителя Галилеи, но и тогда Петр отрекся от Иисуса (Мк. 14:18–21; Мф. 26:69–75). Описание этого эпизода изобилует реалистическими деталями: Петр, греющийся у костра во дворе, люди, узнавшие галилейское произношение, страх и раскаяние Петра. Правда, в Евангелии от Иоанна, в котором гораздо больше, чем в остальных Евангелиях Нового Завета, придается значения сакральному смыслу событий, это тройное отречение как бы снимается тройным вопросом воскресшего Иисуса к Петру: «… любишь ли ты Меня больше, нежели они?» –

и тройным «да» Петра (21:15–17). И все-таки Петр оказывается единственным учеником Иисуса, отрекшимся от учителя (в Евангелии от Иоанна вместе с Петром во двор к первосвященнику идет и другой ученик, но о его поведении ничего не рассказывается).

Сложно отношение к Петру апостола Павла. Павел признавал особую роль Петра, но находился в оппозиции к нему и явно старался уменьшить его почитание. В Послании к Галатам Павел прямо пишет, что противостоял Петру, который «подвергся нареканию»; Павел обвиняет Петра в лицемерии, ибо тот ел и пил вместе с язычниками, а когда прибыли некоторые христиане от Иакова (из Иерусалима), «стал таиться и устраняться, опасаясь обрезанных».

Почитание, которым пользовался Петр в среде первых последователей христианства, естественно, должно было привести к появлению книг, передающих традицию, связанную с его именем. Между тем в Новый Завет включены только два Послания, авторство которых приписано Петру и где не содержится рассказов о его участии в проповеди учения Иисуса. По христианским преданиям, евангелист Марк являлся учеником Петра. Тем самым предполагается, что Марк передал рассказы Петра. Но для такой фигуры, как Петр, этого явно недостаточно. И действительно, еще до находок в Египте было известно о существовании не признанных церковью книг, написанных непосредственно от имени апостола Петра.

Упоминания Евангелия Петра имеются у Оригена и в «Церковной истории» Евсевия Кесарийского. Ориген, обсуждая проблему упомянутых в Евангелиях братьев Иисуса (Мк. 6:3; Мф. 13:55), говорит, что представление об этих братьях как о сыновьях Иосифа от первой жены восходит к Евангелию, написанному от Петра, и Книге Иакова. Ориген поддерживает эту версию, не отвергая тем самым и Евангелие от Петра. Более подробно об этом Евангелии рассказывает Евсевий. Он говорит о Серапионе (ок. 200 г.), епископе в Рососе (Киликия), который руководил также христианскими общинами Сирии. Согласно Евсевию, Серапион обнаружил, что его паства пользуется Евангелием от Петра. Сначала он это разрешил, но затем,

ознакомившись с содержанием, направил верующим по поводу этого Евангелия специальное послание. Серапион указал, что этим Евангелием пользовались докеты.

Итак, согласно этой версии, Евангелие Петра было создано какими-то предшественниками секты докетов, чье учение было распространено в Сирии во II в. Название этой секты происходит от греческого слова бокёш – казаться; согласно докетам, пребывание Христа на земле было лишь кажущимся, нереальным, они отрицали человеческую природу Иисуса.

Однако христианские писатели связывали Евангелие Петра не только с докетами, но и с иудеохристианами. Так, Феодорит (IV–V вв.) писал, что назореи являются иудеями, чтящими Христа как справедливого человека и пользующимися так называемым Евангелием от Петра. Версия Феодорита противоречит учению докетов и отражает одно из самых ранних иудео-христианских представлений о Христе, о котором говорилось выше. Может ли анализ содержания дошедшего до нас фрагмента объяснить эти противоречивые сведения христианских писателей? В известной мере может, но, к сожалению, отрывок невелик и не дает полного представления о содержании всего Евангелия.

Судя по замечанию Оригена, в Евангелии Петра описывалось рождение Иисуса, поскольку в нем речь шла о сыновьях Иосифа от первого брака. Проповедь Иисуса не дошла совсем, но, если верить словам Серапиона, в ней многое совпадало с писаниями, принятыми ортодоксальными епископами.

Согласно Новому Завету, Петр был первым учеником Иисуса. Почитание его играло и играет большую роль в христианской церкви, особенно католической. По христианской легенде именно Петр был основателем римской религиозной общины, соответственно папа римский считается преемником Петра. В Евангелии от Матфея имеется фраза, которая возвеличивает Петра и на которой основывают свои притязания папы римские: «… ты – Петр (греч. камень), и на сем камне Я создам Церковь Мою, и врата ада не одолеют ее; и дам тебе ключи Царства Небесного; и что свяжешь на земле, то будет связано на небесах, и что

разрешишь на земле, то будет разрешено на небесах» (Мф. 16:18–19). Вероятно, эта фраза – сравнительно поздняя редакторская вставка. Ее нет в других канонических Евангелиях, ее не упоминают писатели II в. Появилась она, скорее всего, тогда, когда римские епископы боролись за создание единой церковной организации под своим началом. Но Петр почитался не только римской общиной. И в Деяниях апостолов, и в Посланиях Павла он выступает как один из руководителей палестинской общины, сторонник иудеохристианства, призванный проповедовать новое учение именно среди иудеев. Поэтому иудеохристианские группы также считали Петра своим апостолом. Трудно представить себе, чтобы под именем этого столь почитаемого апостола не появились священные книги первых христиан. В Новый завет включены два небольших послания, написанные от его имени. Но среди апокрифической литературы существовало Евангелие Петра, которое знал Юстин, и Апокалипсис Петра, упомянутый в «Каноне Муратори». Почему же эти произведения были отвергнуты Церковью? О чем они повествовали?

В Ахмиме (Египет), в могиле средневекового монаха, были найдены отрывок из этого Евангелия и Апокалипсис Петра. Произведения были написаны по-гречески. В отрывке из Евангелия автор называет себя «я, Петр». Евангелие Петра вызвало большие споры и в среде теологов, и в среде ученых. Богословы старались доказать позднее происхождение и подложность Евангелия Петра; ученые-историки стремились ответить на вопросы, где, когда и какими христианскими группами создано это Евангелие. Полного единодушия в решении этих вопросов до сих пор нет, – может быть, отчасти потому, что Евангелие Петра впитало в себя взгляды разных групп и характеризует своеобразный переходный период в истории первоначального христианства, когда шло нарастание чудесного в рассказах об Иисусе, когда разгорелись споры о виновности иудеев в его распятии, когда вера в близкое царство Божие на земле сменялась верой в индивидуальное загробное воздаяние.

В начале отрывка, найденного в Ахмиме, описывается суд над Иисусом. Во главе судей оказывается Ирод Антипа, римский ставленник, правитель Галилеи (по его распоряжению еще раньше был казнен

Иоанн Креститель). Понтий Пилат – прокуратор Иудеи – умывает руки, он не хочет участвовать в этом судилище. Смертный приговор выносит Иисусу именно Ирод: «Ирод, царь, повелевает взять господа, сказав им (судьям), что я повелел сделать вам с ним, делайте». Иисуса схватили, по дороге к месту казни над ним всячески издевались «Одели его в порфиру и посадили его на судейское кресло, говоря – суди правильно, царь израильский». Подробно описывает автор этого Евангелия казнь, погребение и воскресение Иисуса. Его распяли меж двумя злодеями. Один из злодеев пожалел его и сказал палачам, что они, разбойники, несут наказание за свои злодеяния, но этот человек ни в чем не виновен. Тогда стражники решили не перебивать, как обычно, разбойнику ноги, чтобы продлить его мучения. «И тем свершили участь свою» (т.е. усугубили свою вину).

Во время всех мучений Иисус не сказал ни слова. Только перед самой смертью он воскликнул: «Сила моя, сила, зачем покинула меня!» И тут же «отошел» (т.е. умер). Уже здесь видно не только фактическое, но и принципиальное расхождение с Новым Заветом. По каноническим Евангелиям, Иисус страдал и кричал на кресте. Один раз он вскрикнул: «… Боже мой, Боже мой! для чего Ты Меня оставил?», а второй раз просто «возопил» (Мф. 27:46–50; Мк. 15:34).

Определенные расхождения с Новозаветной версией содержатся и в последней части Евангелия Петра. После смерти Иисуса иудеи стали раскаиваться в содеянном. «Книжники, фарисеи и старейшины, собравшись, услышали друг от друга, что весь народ ропщет и бьет себя в грудь, говоря так: «Если из-за смерти Его были такие великие знамения, то вы видите, насколько Он праведен». Они очень испугались и пришли к Пилату, прося его: «Дай нам воинов, чтобы они охраняли гроб Его три дня, чтобы ученики его, придя, не украли бы его и чтобы народ не поверил, что Он воскрес из мертвых и не сделал бы нам зла...» Пилат посылает стражников, а вместе с ними охранять гроб отправляются иудейские старейшины. И тут на виду у всех происходит воскресение: разверзаются небеса, два мужа сходят с неба, камень, прикрывающий вход, откатывается сам собой, и они входят в гробницу. Затем они выходят оттуда, ведя с собой третьего,

причем «голова ведомого ими простиралась выше неба», а за ними... сам по себе двигался крест. Стража и старейшины в ужасе прибежали к Пилату, «будучи в великом смущении и говоря: «Воистину Сын был Божий». Пилат отвечает: «Я не повинен в этой крови, вы сами этого хотели». Тогда пришедшие «стали умолять его, чтобы он приказал центуриону и воинам никому не говорить о том, что они видели. Ибо, говорили они, мы предпочитаем быть виновными в величайшем грехе перед Богом, но не попасть в руки иудейского народа и не быть побитыми камнями». Пилат выполнил их просьбу и повелел центуриону и воинам не говорить ничего. Дальше рассказывается, как Мария Магдалина с женщинами тайком, опасаясь гнева иудеев, пришли к гробнице, как они увидели открытый гроб и сидящего там юношу, который и возвестил им о воскресении Иисуса. Отрывок обрывается па полуслове.

Евангелие Петра близко к каноническим; в нем использована та же традиция, во всяком случае частично, что и в Евангелиях Нового Завета: и тут и там рассказывается о глумлении над Иисусом перед казнью, содержится обращение к нему как к царю иудейскому. И в Евангелии от Матфея иудейские старейшины просят Пилата: «… итак прикажи охранять гроб до третьего дня, чтобы ученики Его, придя ночью, не украли Его и не сказали народу: воскрес из мертвых; и будет последний обман хуже первого» (Мф. 27:64). Но в каноническом тексте отсутствуют слова, выражающие страх перед народом.

Евангелие Пера отличается от канонических Евангелий и описанием суда над Иисусом. Суд происходит или в претории (резиденции римского наместника), или во дворце Ирода. Ирод упоминается в числе судей над Иисусом в Деяниях апостолов «Ибо поистине собрались в городе сем на Святаго Сына Твоего Иисуса, помазанного Тобою, Ирод и Понтий Пилат с язычниками и народом Израильским…» (Деян. 4:27) и в Евангелии от Луки. В последнем содержится рассказ о том, как Пилат, узнав, что Иисус – галилеянин, отправил его к находившемуся в то время в Иерусалиме Ироду. Ирод подверг его допросу, но тот хранил молчание. В тексте читаем: «Но Ирод со своими воинами, уничижив Его и надсмеявшись над Ним, одел Его в светлую одежду и отослал обратно к Пилату (Лк. 23:11). Далее следует рассказ, соответствующий другим каноническим Евангелиям, о том, что Пилат хотел отпустить

Иисуса, но толпа потребовала его смерти. Создается впечатление, что у Луки произошло дублирование эпизода суда и объединение разных рассказов – одного, который нашел отражение в Новозаветных Евангелиях, и другого, который был использован в Евангелии от Петра. Насколько появление Ирода во главе судей отражает реальную историческую ситуацию, сказать трудно, но исключать такую возможность не следует, так как подсудимый происходил из подвластной Ироду области.

Рассматривая дальне Евангелия от Луки, укажем еще на одну связь с Евангелием от Петра. У Луки говорится о горе и раскаянии народа. Там сказано, что после казни Иисуса «И весь народ, сшедшийся на сие зрелище, видя происходившее, возвращался, бия себя в грудь» (Лк. 23:48). В одном из ранних латинских переводов Евангелия от Луки в этом рассказе содержатся слова о грядущем возмездии Иерусалиму, совпадающие с тем, что сказано у Петра. Татиан, ученик Юстина, знал этот текст и привел его в своем сочинении «Диатессарон» (свод четырех Новозаветных Евангелий). Эта деталь связывает Евангелие от Петра с иудеохристианскими писаниями: согласно средневековой традиции в них рассказывалось, что множество иудеев, присутствовавших при казни, уверовали в Христа.

Особенность трактовки образа Христа в Евангелии Петра заключается в том, что, согласие этому Евангелию, Христос не испытывал страданий. Некоторые ученые на этом основании считали данное Евангелие созданием группы христиан-докетов, которые считали телесное существование Христа нереальным, «кажущимся». Естественно, что призрак не мог испытывать страданий. Однако мы знаем, что были и такие группы христиан, которые отделяли пророка Иисуса от Святого Духа, вошедшего в него. Судя по рассказам Иринея, так мыслили и эбиониты: во время распятия Святой Дух покинул Иисуса. Поэтому становится понятным крик Иисуса, переданный в Евангелии Петра: «Сила моя, сила, зачем покинула меня!» Иисус не страдал, пока в ем пребывала некая высшая сила, когда же она покинула его, Иисус-человек тут же умер.

Отличается Евангелие Петра и описанием воскресения, свидетелями его выступают все сторожившие гроб (враги Иисуса!). Создается впечатление, что автор хочет во что бы то ни стало с помощью фантастических деталей усилить впечатление чуда, доказать, что Иисус действительно Божество. Вероятно, ко времени создания Евангелия уже достаточно широко распространилась антихристианская иудейская версия, что ученики на самом деле украли тело Иисуса, а потом объявили о его воскресении. В Евангелии Петра свидетелями становятся именно те люди, которые распустили слухи о похищении тела, – иудейские жрецы и старейшины.

В Евангелии Петра отсутствуют пророчества о втором пришествии и выраженного ожидания конца света. И это важное отличие его от Новозаветных и ранних иудеохристианских евангелий. В Евангелии Петра приведена только одна цитата из Ветхого Завета. Другими словами, в этом Евангелии (если судить лишь по известному нам отрывку) слабо представлена идея о том, что Иисус есть предсказанный мессия. Его божественность доказывается не ссылками на пророков, а описанием чудес, которые якобы сопровождали его казнь. Зато много внимания уделено проблеме вины окружающих людей в смерти Иисуса. Эта проблема перед первыми его сторонниками фактически не стояла: они ждали скорого возвращения Иисуса и уничтожения не столько его врагов, сколько вообще всех носителей зла. Но с течением времени вопрос о вине стал важным вопросом и в религиозном и в социальном отношении. Вина требовала раскаяния и искупления. Поэтому бедствия, которые обрушивались на людей в реальном мире, могли быть объяснены как наказание за вину перед Богом. В то же время определение степени виновности конкретных людей – иудейского народа, иудейского жречества, римских правителей и воинов – означало для христиан возможность (или невозможность) сотрудничества с римским государством, необходимость (или ее отсутствие) разрыва с иудаизмом.

В Римской империи изменилась политическая обстановка. Это было связано с восстанием 132 г. в Иудее. Данная ситуация повлияла на обострение отношений христиан с правоверными иудеями. Во главе восстания стоял Симон бен Косеба. Он объявил себя мессией и стал называться Бар-Кохба – «сын звезды». Бар-Кохбу поддерживала в основном

палестинская беднота; большинство иудейского жречества не признало его и дало ему презрительное прозвище Бар-Козба, что означает «сын лжи». Восставшие развернули настоящую партизанскую войну; Иерусалим оказался в их руках. Многие недовольные существующими порядками за пределами Иудеи пытались оказать им помощь. Часть иудеохристиан поверила, что это и есть конец света. Палестинские христиане первоначально примкнули к восстанию, но они отказались называть Бар-Кохбу мессией, и между ними начался конфликт. Среди рукописей, найденных в окрестностях Мертвого моря, обнаружены письма, адресованные Бар-Кохбой руководителю восставших, которые засели в пещерах на берегу этого моря. В одном из писем упомянуты «галилеяне», под которыми, возможно, подразумевались христиане.

Римские отборные войска подавили восстание. В 135 г. римляне вошли в Иерусалим. Бар-Кохба был убит. Последствия этого поражения оказались гибельными для иудеев: их выселили из Иерусалима и под страхом смерти запретили приближаться к городу. Сам город был переименован в Элиа Капитолина, а на месте иерусалимского храма был воздвигнут храм главного римского Бога Юпитера.

Подавление восстания, а также гонения на сочувствующих восставшим имели свои результаты. Большинство руководителей христианских общин окончательно порвали с иудаизмом. Конца света так и не произошло. Поражение иудеев нужно было объяснить с религиозной точки зрения. Самым простым объяснением было утверждение о виновности иудеев в смерти Христа и о заслуженном наказании их. Но, как это обычно бывает, с религиозными соображениями тесно переплетались политические интересы: христианские старейшины и епископы искали путей примирения с государственной властью, хотели включения христиан в римское общество, ибо вне его они могли восприниматься только как мятежники, которых нужно гнать и преследовать. Печальный опыт второго иудейского восстания еще раз показал безнадежность борьбы с императорским Римом. Руководители многих христианских общин, прежде всего западных, стремились убедить власти в лояльности христиан, а верующих – в необходимости подчинения императору. Обвинение всего мятежного иудейского народа в казни Иисуса и одновременное оправдание

римского прокуратора Понтия Пилата, без санкции которого на самом деле не мог быть приведен в исполнение ни один смертный приговор, отвечало этим стремлениям. И вот в канонических Евангелиях рассказывается о суде над Иисусом: разъяренная толпа, подстрекаемая первосвященниками, буквально вырывает у Пилата согласие на его казнь, заявляя: «Кровь его на нас и на детях наших». Из-за этой фразы, вероятно добавленной в первоначальную редакцию каким-либо переписчиком, впоследствии тысячи были принесены в жертву религиозному фанатизму. Некоторые ученые, в частности Робертсон, полагают, что именно после разгрома восстания Бар-Кохбы в Первом послании Павла к Фессалоникийцам (в целом более раннем) появились проклятия в адрес иудеев, «которые убили и Господа Иисуса и Его пророков, и нас изгнали, и Богу не угождают, и всем человекам противятся» (1 Фес. 2:15).

В Евангелии от Петра главные виновники смерти Иисуса – Ирод Антипа, иудейские старейшины и жрецы. Народ, по существу, непричастен к ней, раскаяние его после смерти Иисуса велико. Весь сохранившийся отрывок из Евангелия Петра пронизан ненавистью к иудейским священникам. Очень определенно они противопоставлены народным массам, страх иудейской верхушки перед народом подчеркивается тем, что жрецы и старейшины были свидетелями воскресения Иисуса, поверили в него и тем не менее решили обмануть народ из опасения «быть побитыми камнями». Ирод Антипа также был фигурой, вызывавшей ненависть иудейских сектантов. Не случайно ему отведена такая значительная роль в эпизодах суда над Иисусом.

В Евангелии Петра показана и вина римских стражников. Описывается их жестокость по отношению к пожалевшему Иисуса разбойнику. Своеобразно нарисован в Евангелии образ Пилата. Пилат умывает руки в суде (а не перед толпой, как в Новозаветных Евангелиях) и спокойно разрешает Ироду Антипе и другим судьям делать свое дело. Он представляется скептиком, которому нет дела до религиозных распрей. По просьбе знакомого иудея он даже готов ходатайствовать перед Иродом о выдаче тела Христа, но в то же время выполняет просьбу старейшин поставить стражу к гробу Иисуса, а потом и скрыть его воскресение.

Вины в его смерти Пилат за собой не признает, но соглашается участвовать в обмане народа. Одним словом, там, где речь идет о предотвращении возможного выступления толпы, римский прокуратор не колебался.

Пилат, выведенный в Евангелии Петра, вряд ли хоть чем-нибудь напоминал реального прокуратора Иудеи, известного нам по описанию Иосифа Флавия. Но с точки зрения общей исторической обстановки этот образ более правомерен, чем непоследовательный Пилат канонических Евангелий. Подобных правителей римских провинций, делавших себе карьеру на императорской службе, было много. Они в высшей степени презирали все религиозные споры «черни» и вмешивались в них только тогда, когда эти споры затрагивали интересы римского господства. По существу, таким был к Плиний Младший, судивший христиан в Вифинии. Можно думать, что, описывая Пилата, автор Евангелия Петра имел перед глазами римских провинциальных наместников времен первых Антонинов. Задачей евангелиста было не столько обеление Пилата, сколько решение вопроса о степени вины иудеев в смерти Иисуса. И в этом вопросе автор Евангелия Петра настойчиво противопоставляет народ, готовый к раскаянию и к мести за Иисуса, иудейским жрецам.

Евангелие Петра представляет большой интерес. Оно показывает, что в начальный период формирования христианской литературы существовало несколько версий сказания о суде над Иисусом. Сопоставление версии Евангелия Петра с Новозаветной позволяет выявить ряд расхождений. Евангелие Петра дает также возможность проследить постепенные изменения в умонастроениях ранних христиан: автор его как бы находится между иудеохристианской и Новозаветной традицией, с одной стороны, и гностическими учениями – с другой. Четкой грани между разными направлениями среди христиан еще не было: споры проходили часто в пределах одной и той же общины. Разные проповедники, проклиная друг друга, в то же время заимствовали друг у друга отдельные утверждения и яркие детали. Изменения в образе Иисуса приводили к тому, что в нем оставалось все меньше человеческого и накапливалось все более мистического: он делался более всемогущим, но и более далеким от простых людей.

6.2 Апокалипсис Петра

Апокалипсис был хорошо известен христианским писателям II в. Он включен в первый известный нам список «священных» книг – «Канон Муратори» (правда, там отмечается, что не все считают возможным читать Апокалипсис Петра в Церкви). Создан был Апокалипсис Петра, вероятно, в начале II в.; в нем отражены те изменения, которые происходили в христианстве па рубеже двух первых веков нашей эры.

Апокалипсис Петра, как и Новозаветный Апокалипсис Иоанна, представляет собой описание фантастических видений, «откровений», которые авторы этих произведений и стремятся поведать своим читателям. В апокрифическом апокалипсисе рассказывается, как Христос и его ученики идут в гору и им открываются картины рая и ада. Рай – это место, где находятся первосвященники и праведники. «...Огромное пространство вне этого мира, сияющее сверхъярким светом; воздух там сверкал лучами солнца, сама земля цвела неувядаемыми цветами, была полна ароматов и прекрасноцветущих вечных растений, приносящих благословенные плоды...» В этом месте, «вне мира сего», живут праведники, одетые в прекрасные, необыкновенной белизны одежды. «Тела их были белее всякого снега и краснее всякой розы, и красное у них смешано с белым. Я просто не могу описать их красоту. Волосы у них были волнистые и блестящие, обрамлявшие их лица и плечи, как венок, сплетенный из нардового цвета и пестрых цветов, или как радуга в воздухе...».

Это описание – одно из наиболее древних описаний христианского рая, того царствия небесного, которое постепенно вытесняло из представлений верующих царство Божие на земле. Как некогда в сказаниях, переданных Папием, рисовалось конкретное, материальное, осязаемое, изобильное земное царство, так и здесь автор стремится дать конкретное, по существу тоже материальное, описание рая. Праведники попадут на небеса, они будут жить вне

этого мира. Здесь уже чувствуется противопоставление земной жизни миру потустороннему, но мир этот мыслится не как нечто абстрактное, бестелесное, лишенное форм. Он подобен земному миру, только гораздо прекраснее.

Многие христиане, люди простые, далекие от философских учений об абсолюте, о мистическом соединении души с Божеством, не могли отказаться от своих представлений о счастье и красоте, связанных с земным миром. И если царство Божие на земле отступает в неизвестное будущее, то нужно утешаться тем, что сказочные «благословенные плоды» ждут их на небе. Праведники в раю изображаются не бесплотными душами, а людьми с прекрасным телом и в прекрасных одеждах. Телесность рая – характерный отзвук тех надежд и чаяний трудящихся масс, которые еще в глубокой древности порождали сказки о таинственных странах и островах, где царит полное изобилие.

Интересны эстетические особенности описания рая в Апокалипсисе Петра. Автор стремится произвести впечатление за счет красочных сравнений и эпитетов: тела праведников белее всякого снега и краснее розы, свет – сверхъяркий, волосы подобны венку, сплетенному из пестрых цветов, или радуге. Рай наполнен красками, ароматами, лучами солнца, а сами праведники так красивы, что их красоту даже нельзя описать. Нищие, калеки, убогие, презирая богатство сильных мира сего и красоту античных атлетов, все-таки надеялись с помощью своего спасителя стать более прекрасными, чем эти атлеты, вдыхать ароматы, которые и не снились владельцам роскошных вилл, и вкушать необыкновенные плоды. Они не могли полностью освободиться от тех идеалов, против которых сами же выступали, и рай потусторонний оставался для них все тем же раем земного благополучия.

Рай Апокалипсиса Петра создан воображением тех верующих, которые уже не ждали конца света, а может быть, даже боялись его. Разгромы иудейских восстаний воочию показали, сколько ужасов может принести война, в которой гибнут и правые и виноватые; и кто знает, сколько еще будет войн и жертв, прежде чем произойдет наконец последняя война между «сынами света» и «сынами тьмы» и установится царство Божие на земле. Однако спасение на небесах они представляли в земных образах. Вероятно, именно этот чересчур земной, чересчур материальный облик

христианского рая и смущал тех христианских богословов, которые в конце II в. не рекомендовали читать Апокалипсис Петра в собраниях верующих, а затем вообще исключили его из списка священных книг.

В Апокалипсисе Петра описан и ад. Это – место в потустороннем мире, где и наказуемые грешники, и наказывающие ангелы (а не черти!) облачены в темные одежды. Кого же считает автор апокрифического апокалипсиса грешниками? Наказание несут хулившие путь справедливости; извращавшие справедливость; убийцы, прелюбодеи, женщины, сделавшие себе выкидыш; те, кто хулил и поносил путь праведный; лжесвидетели; богачи, не пожалевшие сирот и вдов; ростовщики; люди, поклонявшиеся идолам, оставившие путь Бога. Перечень грехов отражает становление христианской этики, которая регламентирует теперь разные стороны поведения в мире. Поскольку полное отречение от мира нереально, то нужно было создать систему этических норм, которыми руководствовались бы все приверженцы новой религии. Уже в Посланиях Павла ставились поведенческие вопросы, например о возможности вступать в брак, о возможности судиться у язычников и т.п. В дальнейшем этические проблемы становятся в христианстве все более важными, а руководители христианских общин, епископы и пресвитеры уделяют им все более пристальное внимание.

Христианская этика, как и догматика, складывалась в борьбе различных мнений и требований: были группы, выступавшие за крайний аскетизм; были проповедники, которые вообще отказывались рассматривать нормы поведения, но большинство христиан нуждались в таких нормах, которые позволяли бы им существовать в окружающем обществе. Большую роль в выработке христианской этики играли, начиная со II в., епископы, которые осуждали тех или иных членов своей общины не только за расхождения в вероучении, но и за те поступки, которые считались недостойными. И вознаграждение за праведную жизнь, и наказание за грехи ожидало людей, по представлениям христиан того времени, в потустороннем мире: небесный рай заменил царство Божие, а преисподняя – наказание во время страшного суда. А раз наказание ждало человека, прожившего обычную жизнь, то и грехи рассматривались часто как вполне обыденные свершения. Именно такое представление о грехах и отражено в описании ада автором Апокалипсиса Петра.

Интересно сравнить в этом отношении апокалипсисы Иоанна и Петра. Откровение Иоанна, созданное в конце I в. среди христиан, еще не порвавших с иудаизмом, исполненных ненависти к «великой блуднице» – Риму, рисует ужасающие картины гибели людей во время страшного суда. Кто же получает возмездие? Это сам Рим и те, кто служил ему, – все язычники, те люди, которые «… не раскаялись они в убийствах своих, ни в чародействах своих, ни в блудодеянии своем, ни в воровстве своем» (Откр. 9:21). В Откровении Иоанна угроза направлена прежде всего против тех, кто не признает христианского Бога и не подчиняется ему; из нерелигиозных преступлений упомянуты убийство, «блудодеяние», воровство (т.е. те преступления, которые, с точки зрения христиан, совершали язычники). Автор Апокалипсиса Иоанна не старался детализировать грехи, за которые будут наказаны отдельные люди: погибель ждет многих, и только тот, кто отмечен божественной печатью, спасется. А как красочно рисуется конец Рима, этой «великой блудницы»: «...в один день придут на нее казни, смерть и плач и голод, и будет сожжена огнем, потому что силен Господь Бог, судящий ее» (Откр. 18:8), «… горе, горе *тебе*, великий город, одетый в виссон и порфиру и багряницу, украшенный золотом и камнями драгоценными и жемчугом, ибо в один час погибло такое богатство!» (18:16–17).

Согласно же Апокалипсису Петра, в аду терпят наказание не народы, а отдельные люди, в перечне грехов появляются такие, какие не выделял его предшественник именно потому, что они относились к поведению людей в продолжающем существовать римском рабовладельческом обществе. Нужно ли было Иоанну выделять ростовщичество в качестве особого греха, когда любое приобретение богатства, с точки зрения первых христиан, было злом, за которое грозила смерть во время страшного суда? Но время шло, среди христиан появлялись люди, которые владели участками земли, деньгами, рабами, которые вступали в сделки с язычниками. Они хотели согласовать христианскую мораль со своим образом жизни. Бедняки больше всего страдали от ростовщичества; их жены не знали, чем прокормить своих детей; стремление избавиться от беременности столь часто встречалось среди населения римской державы, что это беспокоило многих деятелей того времени – и мыслителей, и политиков (мы уже упоминали об одном религиозном союзе I в. до н.э., где запрещалось прерывать беременность или содействовать в

этом). Императоры из династии Антонинов создали специальный алиментарный фонд для помощи беднякам в воспитании детей. Но это помогло мало. Надписи на надгробиях, которые ставили жители провинций своим умершим родственникам (в них обычно перечислялись все члены семьи умершего), свидетельствуют о преобладании малодетных семей. Естественно, что христианские моральные учения должны были реагировать на все эти настроения и факты повседневной жизни.

Христианская этика, как она отражена в перечне грехов Апокалипсиса Петра, во многом вобрала в себя общие правовые нормы и моральный климат своего времени: убийство, прелюбодеяние, лжесвидетельство считались преступлением во всех древних законодательных системах; наказание в аду женщин, убивших своих неродившихся детей, – попытка борьбы с распространенным в ту эпоху явлением. Отзвуком выступлений против богатства и богатых было причисление к грехам ростовщичества и отказа от благотворительности. Но как отличается все это от категорического требования иудеохристиан раздать все богатство? Отречься от мира богатство, согласно Апокалипсису Петра, само по себе уже не зло; грех только в нежелании помогать бедным. Из всех способов приобретения богатства осуждается лишь ростовщичество, несправедливость которого была наиболее очевидной и которое в первые века империи получает широкое распространение. Чисто христианским грехом становится отступничество, которое, по-видимому, распространялось под нажимом властей. Мы знаем из письма императора Траяна, что римляне преследовали христиан прежде всего за открытое неповиновение, за нежелание поклоняться императору как Богу; достаточно было признать божественность императора, и они освобождались от наказания. Чем менее фанатичной становилась вера последователей нового учения, чем меньше надежд оставалось у них на скорое наступление конца света и Страшного суда, тем больше было случаев отступничества, особенно, вероятно, среди зажиточных людей, которые стремились сохранить свое имущество. Некоторые отходили от христианства навсегда, некоторые временно, надеясь еще успеть замолить свои грехи. Именно в борьбе с отступничеством христианские богословы причислили к тяжким грехам «оставление пути Бога».

Отступники в Апокалипсисе Петра отличаются от тех, кто хулил путь справедливости, «извращал справедливость». К последним относятся, скорее всего, христиане, не признававшие того учения, которому следовал автор Апокалипсиса. Хулители пути справедливости не были, по всей вероятности, язычниками – противниками христиан, ибо язычники и так будут наказаны как идолопоклонники. Для автора этого сочинения, как и для других христианских деятелей II в., борьба с различными направлениями в христианстве играла большую роль. В начале Апокалипсиса Петра говорится о том, что многие будут лжепророками и «будут пути и коварные учения гибели, но они будут сыновьями гибели». Эти «сыновья гибели» и отправляются в ад. Бесконечные разногласия, нарушавшие связи между христианскими общинами, ослаблявшие власть их руководителей, замедлявшие распространение нового учения в «языческом мире», казались автору Апокалипсиса не менее опасными, чем отступничество.

Итак, Апокалипсис Петра знаменует собой своеобразную переходную эпоху в становлении христианской догматики и этики: внеземной рай в земных образах; ад, где мучаются ростовщики, богачи, не желающие помогать беднякам, и люди, извращающие истинное учение. Многих грехов, которые будут потом преследоваться господствующей Церковью, здесь еще нет; нет еще требования полного подчинения государственной власти, покорности, но уже осуждается не богатство, а только отказ в помощи вдовам и сиротам.

Неудивительно, что Апокалипсис Петра пользовался популярностью среди христиан: он отражал настроения достаточно широких слоев их, сохраняя отзвуки идей первохристиан, отвечал в то же время потребностям своего времени. Неудивительно также, что Церковь исключила этот Апокалипсис из числа священных книг. Это было сделано не только из-за слишком материального изображения в нем рая, но, вероятно, и по причине недостаточно полного перечня грехов, подлежащих наказанию в аду.

6.3 «Пастырь» Гермы

«Пастырь» был написан Гермой, братом десятого епископа и папы Римского Св. Пия I (Пий возглавлял общину христиан Рима со 140 по 155 г.) Он относится к числу исключительно чтимых христианских сочинений – некоторые даже довольно опрометчиво называют его «утерянной книгой Нового Завета»). В Новый Завет «Пастырь» никогда не входил. Первый известный нам канон Священного Писания, так называемый канон Муратори, составленный около 200 г., упоминал «Пастыря» с уточнением, что, так как Герму многие знали лично, не все полагают допустимым читать его труд в Церкви (собрании) наравне с Евангелиями и Посланиями Апостолов. «Пастырь», кроме того, отличается довольно наивной, хотя и искренней христологией, что также не позволяет ставить его вровень с каноническими книгами. Тем не менее эта книга по праву занимает одно из главных мест в ряду христианской литературы и может по праву считаться родоначальником жанра писаний Святых Отцов.

«Пастырь» Гермы (по другой транскрипции его имя передается как Ерма) – произведение ранней христианской литературы, написанное в форме Откровения; к этому же жанру относится каноническое Откровение Иоанна Богослова и апокрифический Апокалипсис апостола Петра. «Пастырь» получил свое название по описанию видений, в которых в облике пастыря (пастуха) действует Ангел, наставляющий автора. Книга эта долгое время почиталась христианами как священная. Правда, во фрагменте списка священных книг, составленного около 200 г. в Риме (так называемый «Канон Муратори») сказано, что Герма написал «Пастыря» уже «в наши дни в Риме, когда епископом был его брат Пий. Поэтому его можно читать, но не в Церкви – подобно писаниям апостолов и пророков». Тем не менее «Пастырь» был включен в свод канонических христианских произведений, относящихся к IV в., – так называемый Синайский кодекс, древнейшее дошедшее до нас собрание книг Нового Завета. Но в окончательный текст канона он не вошел.

«Пастырь» отражает демократическую струю в христианстве II в. Герма, от лица которого написан «Пастырь», представляет собой обычного «неразумного» христианина; он задает массу вопросов, а представшие ему в видениях Ангелы дают толкование явленного, поскольку сам он разобраться не может. В этом существенное отличие «Пастыря» от канонического Откровения: объяснение явлений не только должно раскрыть суть основных идей книги, но и показать путь к пониманию тех писаний христиан (в частности, других откровений), где такого разъяснения нет. «Пастырь» состоит из трех книг: Видения, Заповеди и Подобия. Возможно, подлинный создатель «Пастыря» носил другое имя и, по обыкновению многих христианских авторов I–II вв., заимствовал имя известного проповедника: некий Герма (Ерма) упомянут в Послании апостола Павла к Римлянам. Характерен образ автора, созданного в этом произведении: он выходец из низов (вольноотпущенник), пытавшийся выбиться в люди, разбогатеть на торговых операциях, но обедневший, – типичная фигура для средних слоев той эпохи, представители которых во II в. начали приходить в христианские общины. Мы не знаем, насколько достоверна биография автора, но в целом его образ соответствует идеологической направленности «Пастыря», которая отражает этические и теологические воззрения достаточно многочисленной группы христиан.

Одна из центральных тем апокрифа – идея строящейся единой Церкви. Церковь сотворена от века, но ее существование реализуется в активной деятельности верующих. Церковь объединяет и живущих праведников, и некогда живших пророков, и тех, кто, покаявшись, в будущем сможет войти в нее. Когда Церковь будет достроена, состоится второе пришествие (тем самым снимается волновавший первых христиан вопрос о сроках конца земного мира). Пока Церковь строится, у грешников есть надежда спастись покаянием, но с завершением строительства каяться будет уже поздно. Только тяжкие грешники – для Гермы это прежде всего вероотступники и предатели (то есть внутренние враги христианства) – отбрасываются навсегда еще при строительстве Церкви.

Герма вырабатывает систему этических требований к христианам, которые должны следовать основным добродетелям, олицетворяемым в его видениях девами, провожающими праведников внутрь Церкви. К таким добродетелям относятся вера, воздержание, сила духа, терпение, простодушие, бодрость, правдивость, единодушие, любовь и т.п. Характерен призыв к единодушию – то есть единству верующих, очень важному в условиях, когда среди христиан появилось много различных трактовок образа Иисуса, воскресения мертвых, когда начала складываться иерархия руководителей общин, против которой выступал ряд христианских групп II в., когда сильное влияние оказывали гностики, считавшие главным способом соединения с Богом интуитивное знание (гносис), а не веру. Для рядовых верующих важны были также простодушие и бодрость – качества, которые помогали выжить в неустойчивом, погрязшем в интригах обществе императорского Рима.

«Пастырь» отвечает и на вопрос: допустимо ли иметь богатство? Если в канонических Евангелиях на это дается резко отрицательный ответ (например, в словах Иисуса в Евангелии от Матфея: «...удобнее верблюду пройти сквозь игольные уши, нежели богатому войти в Царство Божие» – 19:24), то Герма, осуждая стремление к роскоши и мирским наслаждениям, призывает к благотворительности. Необходимо отдавать часть своего состояния беднякам, тогда можно стать угодным Богу. Бедные, в свою очередь, помогают богатым спастись, так как возносят молитвы за своих благодетелей. Тем самым снималось противоречие между экстремальными требованиями первых христиан (и некоторых групп II в.), проповедовавших в ожидании скорого страшного суда строгий аскетизм, и реальным положением в обществе, где трудились не только обездоленные рабы, но и свободные, получавшие плату за свою работу, ремесленники, торговцы, земледельцы, имевшие свою землю. Взаимоподдержка богатых и бедных, провозглашенная в видениях Гермы, помогала представителям всех социальных слоев становиться христианами, способствовала миссионерской деятельности христиан, стремившихся распространить свое учение среди как можно большего числа людей.

В связи с исполнением этических норм и заповедей в «Пастыре» поднят вопрос о роли Дьявола, что было весьма актуально для рядовых христиан того времени. В Новом Завете образ Дьявола – Сатаны, Князя мира сего не играет существенной роли, поскольку «сему миру» скоро должен наступить конец, а следование заповедям Иисуса, вера в него должны обеспечить спасение; первые христиане, по существу, противопоставляли себя миру. Но по мере увеличения численности христиан, продолжавших жить по законам окружающего общества и, вероятно, достаточно часто нарушавших жесткие требования первых последователей Иисуса, все большую роль начинает играть вера в происки Дьявола, переплетаясь с языческими представлениями о злых духах и демонах. Таким образом вина человека как бы переносилась вовне, на злого духа, а сам грешник оказывался виновным лишь в слабости, поддавшись искушению могучего Сатаны. В «Пастыре» автор утверждает: «... Дьявол упорен и своею силою противодействует рабам Божиим», на что получает возражение: «Не может Дьявол пересилить рабов Божиих, которые веруют в Господа от всего сердца». Тем самым подчеркивается, что человек ответствен за свои поступки; а тот, кто не соблюдает заповедей (как сказано несколько раньше), сам себя осуждает на гибель.

Эти рассуждения были своеобразным ответом на начинавшуюся складываться веру в особую роль Сатаны. Впрочем, и автор «Пастыря» не чужд этой веры: в рассуждениях, как отличить истинного пророка от ложного, отмечается, что в лжепророка Дьявол вселяет свой дух, чтобы привлечь кого-либо из праведных. Представление о Сатане, однако, еще не сложилось во всех деталях. Согласно наставлениям выступающего в видениях пастыря, около человека два Ангела – добрый и злой. Злой Ангел (черт будущих верований) может войти в сердце человека и разбудить в нем дурные чувства и вожделения: гнев, досаду; пожелание роскошных яств; но верующий должен избегать его, не допускать его к себе (то есть не допускать подобных эмоций и желаний). Здесь злой Ангел выступает отдельно от Сатаны, пока это всего лишь олицетворение дурных побуждений, от которых легче избавиться, если считать, что они навязаны со стороны. Наказание также осуществляет не Дьявол, а Ангел наказания, который определяет степень наказания за прегрешения

(даже если грешник покаялся), после чего кающийся получит прощение, ибо он должен претерпеть различные скорби со смирением (тем самым как бы проверяется истинность покаяния).

Особое место среди заповедей, приведенных в «Пастыре», занимает первая, в которой формулируются основы вероучения. В ней утверждается единство Бога: «...един есть Бог, все сотворивший и совершивший, приведший все из ничего в бытие. Он все объемлет, будучи необъятен, и не может быть ни словом определен, ни умом постигнут». В этой заповеди нет еще догмата о Троице, как он выражен в Символе (исповедании) веры, принятом в 325 г. на Никейском соборе, согласно которому Бог един по существу и троичен в лицах (ипостасях – Бог Отец, Бог Сын и Бог Дух Святой). В период когда создавался «Пастырь», основные споры между христианами шли о сущности Иисуса и его отношении к Богу Отцу (в меньшей степени эти споры касались Духа Святого).

В «Пастыре» образ Иисуса Христа складывался из представлений первых христиан из иудеев, которым была чужда идея рождения Богом Сына от земной женщины; и гностиков, воспринимавших Иисуса как мистическое Слово Божие, Логос; а некоторые, например докеты, вообще считали пребывание Христа на земле кажущимся.

Интересна особая трактовка в этом памятнике притчи о виноградарях, которая существенно отличается от изложенной в канонических Евангелиях. Согласно этим Евангелиям (Мк. 12:1–9; Мф. 21:33–41; Лк. 20:9–16), Иисус рассказывает притчу о том, как некий человек насадил виноградник и отдал его виноградарям для обработки. Когда же хозяин послал к ним слуг, то те «… иного убили, а иного побили камнями» (Мф. 21:35); когда господин послал своего сына, виноградари убили и его (господин символизирует Бога).

В притче Гермы смысл совсем иной: раб, которому господин дал виноградник, улучшил его, а яства, предложенные ему господином, роздал товарищам. Тогда господин, с согласия сына, сделал раба наследником. Здесь господин – Бог, виноградник – народ, сын – Святой Дух, а раб – это Сын Божий, то есть Иисус. Хотя здесь присутствуют все лица Троицы, но их восприятие далеко от ортодоксального. Иисус не

выступает как ипостась Бога Отца. Он Его Сын и одновременно (как и в «Учении двенадцати апостолов») – раб, которого Бог сделал своим наследником за труды по спасению людей. Герма объясняет, что, несмотря на рабский образ, Сын Божий велик и могуч.

Подобные представления существовали и раньше, их можно проследить в Послании апостола Павла к Филиппийцам (2:7), где сказано, что Иисус «уничижил Себя Самого, приняв образ раба» (в канонических Евангелиях аналогичного высказывания нет). Сын Божий, согласно верованиям христиан, древнее всякой твари (творения – то есть он не сотворен), но проблему Богочеловека автор «Пастыря» старается решить логически: Бог поместил Святого Духа, «прежде сущего», в тело, им самим избранное. Тело Иисуса воскресло, ибо он много потрудился и много пострадал. Таким образом, как и в ряде неортодоксальных христианских групп II в. (о чем упоминает Лионский епископ Ириней в книге «Против ересей»), разделяется телесная оболочка Иисуса и Дух, вошедший в него, – извечно существующий Христос и человек, с которым Он соединился. Вероятно, подобная концепция была и в апокрифическом Евангелии от Петра, созданном примерно в первой половине II в.

Своим объяснением Герма пытается создать представление об Иисусе, которое было бы понятно разным группам верующих, прежде всего, из средних слоев бывших язычников: утвердить традицию воскресения Его во плоти и в то же время сохранить веру в Него как существующего от века Сына Божия. Отчасти такая позиция Гермы может быть связана с тем, что для него очень важным было единство Церкви – без этого она не может быть достроена. Герма призывает к прекращению вероучительных споров. Предлагая свое понимание сущности Иисуса, он, вероятно, стремился сгладить противоречия между разными христианскими группами.

Но в описании строящейся Церкви и тех «камней», из которых она складывается, автор «Пастыря» не выделяет особой роли клира – епископов и пресвитеров, которые считали себя руководителями общин не только в

организационных, но и в вероучительных вопросах. Особое осуждение он высказывает в адрес тех служителей, которые обогащаются за счет вдов и сирот и наживаются за счет своего служения.

Автор «Пастыря» продолжал традиции I в., в частности, традиции пророчеств и описания видений, которые (с его позиций) исходили непосредственно от Бога. При этом, благодаря объяснению пророчеств и видений, это произведение было близко многим верующим, которым были недоступны сложные рассуждения и полемические сочинения христианских богословов и отцов Церкви. Вероятно, именно поэтому «Пастырь» оказался включенным в Синайский кодекс. Однако целый ряд расхождений с ортодоксальным учением не позволил включить его в число священных книг, как, возможно, и относительно поздняя дата его создания.

Раздел 7 Борьба течений в христианстве во II в.

7.1 Возрождение мифологических учений

Христианская мифология – комплекс представлений, образов, наглядных символов, связанных с религиозной доктриной христианства и развивающихся во взаимодействии этой доктрины с фольклорными традициями народов. Соотношение между христианской доктриной и христианской мифологией противоречиво. Христианская доктрина как таковая, в своём обязательном для верующего виде, есть теология – система догматов и моральных принципов, сознательно противопоставленных чувственной наглядности и житейским ценностям. Она стадиально отлична от мифологии, мало того, противоположна принципу мифологии как обобщения архаического «обычая», поскольку противопоставляет данности «обычая» потустороннюю «истину». Уже *иудаистическая мифология* представляет собой сложный феномен, когда определённые черты «нормальной» мифологии отсутствуют. Но в христианстве особый характер теологии выражен максимально чётко, его теология и более разработана, и строже фиксирована, чем теология иудаизма (и даже более поздней монотеистической религии – ислама). Целые пласты характерного мифологического материала (например, обстоятельные сведения по фантастической космологии и др.), особенно богато представленные в *буддийской мифологии*, *джайнской мифологии*, т.е. в системах, типологически сопоставимых с христианской мифологией, практически отсутствуют в каноне христианского Писания и Предания. Их можно встретить в христианских апокрифах или в фольклорных и полуфольклорных текстах; от официальной, общеобязательной доктрины они обособлены (и в них, как правило, нет ничего специфически христианского – например, учение о небесных ярусах, получившее популярность благодаря славянскому изводу «Книги Еноха», принадлежит, собственно, иудаистической мифологии). Хотя существуют примеры средневековой христианской

рецепции Ветхозаветных космографических представлений (свод «небесной тверди» над плоской землёй), введенных ранневизантийским автором VI в. Косьмой Индикоплевстом и восходящих к учёности древнего Ближнего Востока. С другой стороны, периферийные явления имеют не меньшую социальную действительность и культурную продуктивность, чем центральные, а по массовости их превосходят. Одни и те же образы предстают в ортодоксальной доктрине и в массовых верованиях весьма различными.

Пласты характерного мифологического материала в каноне христианского Писания и Предания практически отсутствуют. Их можно встретить в христианских апокрифах или в фольклорных и полуфольклорных текстах, но от официальной доктрины они обособлены. «Христианская мифология более всего «мифологична» в тех проявлениях, которые по логике христианской доктрины лежат дальше всего от центра последней. С другой стороны, периферийные явления имеют не меньшую социальную действительность и культурную продуктивность, чем центральные, а по массовости их превосходят».

Одни и те же образы представлены в ортодоксальной доктрине и в массовых верованиях по-разному. Например, Георгий Победоносец – канонический образ мученика, погибшего за веру на рубеже III и IV вв., для христианской мифологии – победитель дракона, охранитель коней, воплощение весны. Или Бог-Саваоф – первый лик Троицы, который, согласно традиционному иудео-христианскому запрету, подтвержденному на VII Вселенском соборе 787 г., не может быть изображен, а в средневековой католической, а затем и православной иконографии, он предстает седовласым и седобородым старцем, восседающим на облаке.

Христианская мифология, генетически связанная с иудаистической, представляет собой сложный феномен. Прежде всего, это касается восприятия времени. Христианству присущ спрямленный образ времени, противоположный, например, 60-летнему циклу восточного гороскопа или полному отсутствию общепринятого летоисчисления в древнегреческой культуре.

Мистический историзм, присущий ветхозаветной вере и иудаистической мифологии в христианстве углубился. Христианские мыслители последовательно оспаривали цикличность мифологической концепции времени. Сакральная значимость даты противоположна духу природного мифа, отражающего ритм годичных циклов. По замечанию греческого неоплатоника IV в. Саллюстия, то, о чем повествуют мифы, «никогда не было, но всегда есть». События же христианской Священной истории мыслятся всегда сущими именно в связи с тем, что они единожды были.

То, что, с точки зрения христианства, дает времени смысл и онтологическое основание, входит в конкретный момент времени (как Бог вошел в мир) и из этого момента структурно организует временную протяженность («до Рождества Христова», «после Рождества Христова»). В христианстве развивается подлинная мифология исторического времени (в противоположность известным периодизациям мифологического времени, предшествующего истории).

На христианскую традицию восприятия времени оказали влияния сложные внешние обстоятельства. Так, социальная ситуация средневекового христианства до известной меры возвращала его – в противоположность раннему христианству – к характерной для мифа роли санкционирования «обычая». Агрикультурное общество заинтересовано также в освящении круговорота времен, которое всегда было функцией мифа. По мере перехода от раннего христианства к средневековому развивалась система годовых праздников, «священного года», которая стала мощным фактором мифологизации. Житейское сознание воспринимало неповторимость событий «священной истории» через повторяющийся цикл постов и праздников, соотнесенный с сельскохозяйственным циклом. Именно тогда произошло формирование комплекса «аграрно-метеорологических примет» у большинства европейских христианских народов.

Кризис античного миропорядка и античного мировоззрения, представлявшего мир (космос) основанным на разуме и гармонии, а человека – частицей этого разумного мира, привел к тому, что снова возродилось

мифологическое мышление. Правда, мифотворчество в древнем мире никогда не прекращалось. Невзирая на все попытки греческих философов и ученых дать мифам рационалистическое толкование, в наиболее кризисные эпохи, когда рушились привычные жизненные устои, когда войны перекраивали сложившиеся веками государства, когда люди особенно остро ощущали свою беспомощность перед непонятными им общественными силами, распространялось мифотворчество и мифологическое восприятие мира. При таком восприятии логическое объяснение явлений заменяется образами и символами и реализуется возможность превращения (и притом незаметного, несознаваемого человеком превращения) абстрактного понятия, идеи в фантазию.

Взаимопроникновение мифологии и философии, столь характерное для II–III вв., дало возможность перевести чувственно-образную основу мифов в теоретические системы с усложненной символикой, в которых абстрактные понятия выступают как сами по себе действующие сущности. Многие из таких систем не были рассчитаны на логическое их понимание; они должны были восприниматься как цельный образ, как картина, за которой скрывается непостижимая таинственная сущность мира.

Еще в I в. н.э. философ Филон из Александрии Египетской создал философское учение, в котором пытался сочетать иудейскую религию с идеалистической греческой философией. Бог, по учению Филона, существо, не обладающее никакими качествами, не имеющее протяженности, охватывающее все в мире. Познать и выразить его невозможно. Посредником между этим абсолютным Божеством и реальным миром служит Логос – Слово, Разум. Мир (космос) всего лишь отображение Логоса. Логос – порождение Бога, первый ангел. Ниже него находятся «силы Божии», воздействующие на мир и человека: благость, милосердие, справедливость, могущество, мудрость. По Филону, человек через Логос может достичь общения с Божеством в блаженном экстазе.

Философия Филона оказала большое влияние на христианство. Многим христианам было ближе представление о Логосе, таинственной силе, исходящей от еще более таинственного, непознаваемого Бога, чем образ бедного пророка из Галилеи, связанного с иудейскими сектантами и проповедовавшего среди рыбаков, нищих и прокаженных.

Разочарование в окружающей действительности, в учениях о разумном устройстве мира приводило к тому, что в религии и философии все явственней проступала идея о двойственной природе мира, о непрерывной борьбе добра и зла. Эту идею мы встречали еще у кумранской общине, но теперь она становится ведущей в социальной психологии самых разнообразных слоев населения. Зло представляется такой же силой, как и добро, злые божества и демоны ведут постоянную борьбу с добрыми божествами; этим и объясняется наличие зла и несправедливости в мире (ведь даже «благочестивые» и «мудрые» императоры, такие, как Марк Аврелий, не смогли исправить это зло!).

Конечно, идея дуализма не возникла на пустом месте. Она уходит своими корнями в древние иранские культы. Согласно им, доброе божество Ахура-Мазда ведет постоянную борьбу с духом зла Ангра-Манью.

Оба они одинаково участвовали в создании мира: добрый дух создал все полезное и прекрасное, злой – все вредное и нечистое (болезни, смерть, хищных зверей и т.п.). У каждого из этих божеств есть помощники, которые ведут борьбу вместе с ними. В конечном итоге победу должен одержать Ахура-Мазда.

Одним из помощников Ахура-Мазды в иранских верованиях выступало солнечное божество Митра, который одновременно считался олицетворением справедливости (его имя означает «договор»). На рубеже нашей эры культ Митры обособляется и затем начинает распространяться в Римской империи, а во II–III вв. становится одним из ведущих религиозных течений, по существу особой религией (митраизм). В митраизме солнечное божество представлялось воителем, побеждающим быка, символизировавшего злое начало; его чтили как спасителя и создателя мира. Почитатели Митры верили, что после его окончательной победы установится царство справедливости, где все его приверженцы будут вознаграждены. Его называли «непобедимым солнцем», справедливым Божеством. Существовали особые празднества-мистерии, посвященные этому Божеству. Главным праздником Митры был день солнцеворота – 25 декабря (рождение солнца).

Поскольку Митра изображался в виде воина, побеждающего чудовище-быка, он считался покровителем воинов, а также моряков. Римские солдаты разнесли культ Митры по всем провинциям империи; не только на

востоке, но и па западе можно было встретить святилища в его честь. Даже в далекой от Рима Британии, на территории современного Лондона, учеными было открыто святилище этого Бога.

В митраизме много черт, сходных с христианством, и прежде всего вера в спасителя, побеждающего зло, рожденная общими духовными потребностями народных масс того времени. Однако культ Митры, при всей его популярности, не мог соперничать с христианством: в мистериях принимали участие только мужчины; чтобы вступить в общину митраистов, нужно было пройти суровые физические испытания; вступление это сопровождалось сложными обрядами. Тем не менее влияние на христианство митраизма, как и иранских культов вообще, было велико. Вероятно, немало митраистов вошли со временем в христианские организации и привнесли в них свои представления и некоторые обряды.

Недаром день рождения солнца стал днем рождения Иисуса Христа. Идеи мирового дуализма также неминуемо проникали в христианские учения, сливаясь с отголосками представлений о войне «сынов света» с «сынами тьмы», созданных еще кумранитами.

Сходные идеи были распространены и в других религиозных учениях, которые проповедовали при этом мистическое слияние с Божеством как единственное средство спасения от зла. Одним из таких учений был герметизм, связанный с поклонением Гермесу Трижды-величайшему (Трисмегист), объединившему образы греческого Бога Гермеса и египетского Бога Тота. В трактатах герметистов дается описание сотворения мира, определяется место человека в этом мире и указываются пути воссоединения с Божеством. По этим верованиям, земля и весь телесный мир – зло, «темное начало». Они созданы не Богом, который представляет собой абсолютное благо, свет и жизнь, а промежуточными силами. Из высшего Божества проистекают Логос (Разум), Демиург (Творец) и человек (который тоже состоит из света и жизни). Душа отдельного человека опускается через космические сферы от света к тьме и теряет свое совершенство. Чтобы спастись, нужно пробудить в душе отблески света и воссоединиться с Божеством.

Одним из способов воссоединения с Божеством, согласно учению почитателей Гермеса, было употребление

магических заклинаний, основанных на «знании» истинной сущности и истинного имени Бога. Вот как звучало одно из таких заклинаний: «Войди в меня, Гермес, как зародыш в лоно женщины... Я знаю твое имя, воссиявшее на небе, и все образы твои... Я знаю твои варварские имена и твое истинное имя, начертанное на священной стене в храме в Гермополе, откуда ты родом. Я знаю тебя, Гермес, а ты меня. Я – ты, а ты – я». Для учения герметистов характерен дуализм, но не изначальный, как в иранских культах, а возникший в процессе творения мира. Все телесное, в том числе и телесная сторона человеческого бытия, представлялось им тьмой, стремящейся поглотить и уничтожить свет.

Характерно появление в этот период культа абстрактного человека (конкретные люди отличаются от этого своего прообраза тем, что они «испорчены» своей «телесностью» и общением с телесным миром). Культ этот в крайней форме отражал тот распад традиционных коллективных связей в Римской империи, о котором мы уже не раз говорили. Ощущение своей изолированности, потребность преодолеть ее и пробудили фантастическое представление об абстрактном прачеловеке, предшествующем миротворению, как выражении общечеловеческой общности.

Все эти учения, существовавшие до и наряду с христианством, не могли не проникать и в христианские общины. Совокупность идей о непознаваемом Боге и мире, созданном не благим Богом, а низшими силами, о Логосе как посреднике между Божеством и миром, о человеке, который должен пробудить в себе истинное знание о Боге и благодаря этому «знанию» (по-гречески «гносис») соединиться с Божеством, христианские писатели, защищавшие ортодоксальное направление, называли гностическими идеями. Важным аспектом гностического восприятия человека было также представление о том, что он состоит из тела, души и духа; первые два компонента исходят от низших сил, которые наделили человека своими свойствами. Дух (пневма) исходит от Божества; это его отблеск. Только тот, кто открывает в себе этот отблеск, становится избранным, неподвластным действию космических сил, управляющих телесным миром.

Гностицизм не был единым религиозно-философским течением, не был он и самоназванием какого-то определенного учения. Гностические идеи проявлялись в разных сектах (например, в палестинских и сирийских

сектах последователей Иоанна Крестителя, в упомянутых выше группах почитателей Гермеса Трисмегиста); эти секты, группы и философско-религиозные школы не были связаны между собой и часто враждовали друг с другом. Проникнув в христианство или, наоборот, восприняв отдельные элементы христианского учения, гностические учения (может быть, вернее было бы сказать гностический способ мировосприятия) становятся важным фактором христианского движения. В дошедших до нас произведениях христианских писателей II в. (особенно второй его половины) и начала III в. много места уделяется борьбе с гностицизмом, с идеей гносиса.

Гностический подход к миру и его «спасителю» (воспринятый, вероятно, через дуализм эбионитов, через учение о Логосе Филона и еще какие-то источники, о которых до сих пор идут споры в науке) проявился уже в некоторых произведениях Нового Завета. Характерно в этом отношении начало Евангелия от Иоанна: «В начале было Слово (в греческом подлиннике – Логос), и Слово было у Бога, и Слово было Бог» (Ин. 1:1). Этот логос, по Иоанну, и был Христос: «И Слово стало плотию, и обитало с нами полное благодати и истины; и мы видели славу Его, славу, как Единородного от Отца» (Ин. 1:14), т.е. извечно существующий Логос воплотился в Иисусе. В четвертом Евангелии нет рассказа о рождении Иисуса от Марии. Образ Иисуса в нем существенно отличается от пророка иудео-христнан, черты которого сохранились в первых трех канонических Евангелиях. Основное требование к последователям нового учения, вложенное в уста Иисуса, – обрести в себе дух. Только те, кто действительно имеют в себе частицу божественного духа, могут достичь царства Божия. «… Истинно, истинно говорю тебе, если кто не родится от воды и Духа, не может войти в Царствие Божие. Рожденное от плоти есть плоть, а рожденное от Духа есть дух.» (Ин. 3:5–6). В этом положении чувствуется влияние гностической идеи о том, что ничто телесное не может спастись. В Иисусе из Евангелия от Иоанна меньше человеческих черт, чем в герое остальных Евангелий Нового Завета. Когда ученики предлагают ему еду, он отвечает им: «… у Меня есть пища, которой вы не знаете. Посему ученики говорили между собою: разве кто принес Ему есть? Иисус говорил им: Моя пища есть творить волю Пославшего Меня и совершить дело Его» (Ин. 4:32–34). Подобные примеры можно умножить. Некоторые ученые полагают, что среди источников четвертого Евангелия наряду с традицией, использованной и в других Евангелиях, было собрание речений чисто

гностического толка. Другие считают, что автор этого Евангелия сам внес в свое сочинение абстрактно-гностическую струю под влиянием различных религиозных учений.

Элементы гностического подхода можно обнаружить и в Посланиях Павла. Для автора этих Посланий главное в Иисусе – победа над мировыми силами зла; человеческая природа и человеческая биография Иисуса его, по существу, не интересуют. В Первом Послании к Коринфянам упоминается деление всех людей на телесных, душевных (душевные – те, кто обладают не только физическими ощущениями, но и душой как совокупностью эмоций (они способны испытывать любовь, чувство дружбы и т.п.) и духовных («пневматиков», т.е. тех, кто обрел в себе частицу Божественного Духа, Пневмы). К последним причисляются не все верующие, а апостолы и пророки, т.е. те, кто активно проповедует новое учение, и прежде всего, конечно, сам автор посланий. Отчетливее всего гностические черты выражены в Послании к Ефесянам, по-видимому наиболее позднем Послании из тех, авторство которых приписывается Павлу. Однако и в Евангелии от Иоанна, и в Посланиях существуют важные отличия от тех учений, которые христианские писатели II в. называли гностическими.

Основным отличием Новозаветного христианства от гностических учений было неприятие им самого понятия гносиса (мистического слияния с Божеством), которым гностики заменяли веру в Бога. Иным у христиан было и восприятие мира. Ни в Евангелии от Иоанна, ни в Посланиях Павла не отрицается возможность спасения в царстве Божием, даже если его наступление откладывается на неопределенное время. В Евангелии от Иоанна Сатана – олицетворение зла – неоднократно назван князем (в греческом подлиннике – правитель – *А.Г.*) «… ныне князь мира сего изнан буде вон» (Ин. 12:31; 14:30), причем подчеркивается: «… что князь мира сего осужден» (Ин. 16:11). У Павла говорится о «Боге века сего», «для неверующих, у которых Бог века сего ослепил умы, чтобы для них не воссиял свет благовествования о славе Христа, Который есть образ Бога невидимого.» (2 Кор. 4:4), и о духе мира сего «Но мы приняли не духа мира сего, а Духа от Бога, дабы знать дарованное нам от Бога,» (1 Кор. 2:12). Если представление о Боге века сего, вероятно, связано с представлением о том, что миром правят злые силы, то ограничение его власти этим веком, этим миром, который будет осужден, уже чисто христианское положение,

вошедшее затем и в ортодоксальное учение: возможно наступление иного века и иного мира. Очень трудно было, по-видимому, отказаться от веры в эту возможность, которой жили первые христиане и которая пронизывает древнейшую христианскую традицию. Существенным отличием было также положение о том, что спастись могут все верующие в Христа (верующие, а не овладевшие мистическим знанием об истинном Боге); плотские (телесные) люди тоже могут приобщиться к Богу и стать духовными (автор Первого послания к Коринфянам укоряет христиан: «Вы еще плотские...»).

Идейный строй Евангелия от Иоанна и отчасти Посланий Павла, а также знакомого уже нам Евангелия Петра отражает переход от эсхатологических чаяний иудеохристиан, ожидавших близкого конца света, к мистическим откровениям христиан-гностиков. Не исключено также, что ряд формулировок, напоминающих гностические сочинения, внесены в эти произведения переписчиками и редакторами в разгар борьбы ортодоксального направления с последователями гностических сект. Во время этой борьбы происходило не только размежевание, но и заимствование.

Время Антонинов усилило в христианстве, как и в других религиозно-философских течениях, настроения пессимизма и индивидуализма. Распространению этих настроений способствовало само относительное «спокойствие» империи при первых Антонинах, что создавало впечатление неизменности «мира сего». Неожиданный же для современников кризис конца II в. породил у большинства населения империи ощущение хаоса и дисгармонии. У христиан проявление этих типических черт общественной психологии того времени было усугублено еще и таким важным для них событием, как поражение восстания Бар-Кохбы. С этим восстанием, как и с первой иудейской войной конца I в., многие христиане связывали надежду на наступление «конца света». Мы уже упоминали о том, что некоторые палестинские христиане сначала присоединились к этому восстанию. Поражение его не только поставило христиан перед реальной необходимостью приспособиться к окружающему миру или найти способы хотя бы духовно изолироваться от него, но и оказало влияние на религиозно-догматическую сторону их учения. Именно во II в. в христианстве выкристаллизовываются течения, которые не только воспринимают отдельные идеи о космосе как

творении злых сил, или о Логосе как посреднике между Божеством и людьми, но и формируют замкнутые системы восприятия мира и человека, где все эти идеи становятся взаимосвязанными, где создаются свои представления о возникновении мира и своя этика.

7.2 Первые гностические идеи в христианстве

Христианско-гностическая парадигма. При всем своем многообразии письменные памятники гностического христианства обладают рядом общих мировоззренческих признаков. Речь идет прежде всего о теологической концепции, радикально отличающей взгляды авторов этих писаний от ортодоксального вероучения. Характеризуя эту концепцию, Ганс Йонас писал, что Бог является абсолютно надмирным, Его природа чужда этой вселенной, которая не создана и не управляема Им и которой Он полностью противопоставлен: божественное царство света, самодостаточное и отдаленное – это мир, противопоставленный царству тьмы. Космос представляет собой творение низших сил, которые, хотя и могут опосредованно происходить от Него, в действительности не знают истинного Бога и препятствуют познанию Его в космосе, которым они управляют. Происхождение этих низших сил, архонтов, и в общем весь порядок бытия вне Бога, включая космос как таковой, – основная тема гностической спекуляции. Трансцендентный Бог сокрыт во всех этих созданиях и непознаваем в естественных представлениях. Познание Его требует сверхъестественного откровения и воображения, и даже после этого Его может быть тяжело выразить иначе, как в отрицательных терминах. Будучи Духом, Этот Бог рождает духовные существа. Именно поэтому Он Отец не только Своего Сына, но также и всех тех людей, которые обитают в материальном мире, но при этом рождены свыше, от Духа. Он одновременно – трансцендентный Абсолют и совершенная, благая Личность.

Он не является источником зла, и именно поэтому Он не творит и не может творить материального мира. Он чужд творению, и, соответственно, не несет за него ответственности.

В сущности, именно четкое различение между Богом Отцом, рождающим Своих детей, и Богом-творцом, буквально «вылепливающим» (πλασσω) свои «изделия» (πλασματα – «слепки») из грубого вещества подобно ремесленнику (δεμιουργος), а также представление об ответственности творца за творение положены в основу христианско-гностической парадигмы, из которой вырастает всё величественное многообразие систем гностического богословия. Имманентный своему творению творец материального мира воспринимается в лучшем случае как вторичное Божество, своего рода «дух мира сего». В христианско-гностической литературе есть разные подходы к этой проблеме – иногда демиург, в целом не злой, но ограниченный и несовершенный, пребывает в послушании Богу, творя «по образу, данному свыше» материальный мир, причем материя остается злом, а ее реальность отрицается. Но чаще акт творения отождествляется с грехопадением, а сам творец изображается как восставший и падший ангел, наделенный откровенно демоническими чертами; своими ущербными творениями он пытается, иногда даже неосознанно, подражать Отцу, создавая пародию на порождённые Им совершенные миры света. Возможно и другое понимание: в архаичном мифе демиург рассматривается, как некая «нечистая сила», возникшая помимо Бога. Хотя во всех трех случаях мы сталкиваемся не с философским, а с религиозно-мифологическим осмыслением, эти три подхода к происхождению демиурга можно условно назвать «монистическим», «моно-дуалистическим» и «открыто дуалистическим». Необходимо отметить, что в большинстве сохранившихся гностических писаний они опираются на очень близкое мифологическое содержание, так что речь идет только о разных оценках в рамках истолкования одних и тех же событий. В то же время для всех христианских гностических писаний характерен напряженный, неснимаемый дуализм между благим Богом и очевидно не благим миром. Этот антикосмический дуализм очевиден и у христиан-гностиков, и в учениях назореев и манихеев, но чужд и непонятен как эллинистическому язычеству, так и иудаизму.

Характерно, что, несмотря на очевидное присутствие в христианских гностических писаниях эллинистических влияний, образ демиурга в них неразрывно связан не с одним из Божеств эллинистического пантеона, но именно с Ветхозаветным Яхве. Зачастую в гностических текстах присутствует внешне вполне корректное, но издевательское по сути цитирование соответствующих отрывков Ветхого Завета – и прежде всего 1–8 глав Книги Бытия, понимаемых не аллегорически, а, к вящему поруганию владыки материального мира, буквально. Для христиан-гностиков Ветхий Завет и шире – иудаизм с его храмом и ритуальной практикой – культ демиурга. Опираясь на свой жизненный опыт и буквальное понимание иудейских писаний, христиане-гностики радикально решили проблему теодицеи; при этом отправной точкой рассуждения стала нравственная оценка того образа Божества, который предлагает нам Ветхозаветное откровение, а затем был задан уместный вопрос: мог ли ***такой*** творец сотворить что бы то ни было доброе? Естественно, о благости демиурга и его любви к своему творению не может быть и речи. Яркие примеры гностических оценок сохранили отцы-«ересиологи»: «Это клеймо, поставленное на Каине, чья жертва Богу этого мира не была принята, несмотря на то, что он принял кровавую жертву Авеля: для Господа этого мира наслаждение в крови» (Ипполит, Refutatio V.16.9); «Апеллес говорит, что души были выманены огненным ангелом, Богом Израиля и нашим, из их занебесных обителей с помощью земной пищи, а затем привязаны к грешной плоти» (Тертуллиан, De anima, 23).

В этой перспективе христианство является возглавленным Сыном Бога Истины восстанием против «Бога» лжи, самооткровение Отца во Христе – уникальным событием истории человечества, а цель прихода Христа – принести знание об Отце людям, способным вместить это знание. До прихода Христа Отец не был известен никому, кроме, возможно, нескольких духовных избранников, тогда как демиург, творец и владыка мира сего, не только открылся Аврааму и был проповедан пророками Ветхого Завета, начиная с Моисея, но и познается в своем творении. Христос вечно пребывает со Своими избранниками, а они, воскреснув в духе, покоятся в покое и соцарствуют с Царем. Суд состоит в том, что Свет пришёл в мир, и владыка мира сего

осужден. Духовные сами избирают себе благую часть со Христом, а плотские уже осуждены на истление вместе с миродержцем.

Гностическая полемика отражает не просто мнение Церкви на тот момент, а уже сложившуюся определенную традицию, для борьбы с которой гностикам приходилось прибегать к пространным трактатам и витиеватым аргументам. Именно поэтому свидетельства гностиков особенно ценны для истории Церкви первых веков ее земного существования.

Единство Бога. Гностики знали, что Демиург, Бог-творец, которого сами они считали сотворенным архонтом (низшим Божеством), христианами почитался за Единого Бога. Так, у Иринея гностики говорят, будто «апостолы приспособляли свое учение к приемлемости слушателей, и давали ответы сообразно с мнениями вопрошающих и тем, которые Демиурга почитали единым Богом, Его и проповедовали...» Здесь видна попытка объяснить, почему Церковь, объявлявшая себя, как и гностики, законной преемницей апостолов, но в отличие от них имеющая средства доказать это, признавала Единого Бога-Творца, а не многих. Несколько по-другому говорится в трактате «Свидетельство истины»: «… ибо велика слепота тех, которые взывают к Нему, и не познали Его. И Он сказал: «Я – Бог ревнитель..., но это Он сказал тем, которые верят в Него и служат Ему». Здесь попытка объяснить сводится к разграничению: они почитают Демиурга Единым Богом, так как Он им сказал, и они Ему верят, те же, кто не верит Ему, свободны от того, чтобы считать Его таковым.

Подобным образом и в «Апокрифе Иоанна»: «И когда Он увидел творение, Его окружавшее, и множество ангелов вокруг Себя, тех, которые стали существовать через Него, Он сказал им: «Я, Я – Бог ревнитель, и нет другого Бога, кроме Меня». Но, объявив это, Он показал ангелам, которые были около Него, что есть другой Бог. Ведь если не было другого, к кому бы Он мог ревновать?». Этот же аргумент повторяется во «2-м трактате Великого Сифа», «Ипостаси архонтов», «Происхождении мира» и других.

Все эти разнообразные опровержения рассматриваемого учения Церкви только подтверждают, сколь сильна была вера в Единого Бога Творца.

Троичность Бога. Прямой полемики против учения Церкви о Троице немного; это связано с тем, что, не отвергая этого учения самого по себе, гностики наполняли его своим, подчас совершенно новым смыслом. Однако в этом переосмыслении иногда очень хорошо прослеживается его несамостоятельность, зависимость от того учения Церкви, от которого оно отталкивается.

Так, по свидетельству святителя Иринея Лионского, ересиарх I века Симон, упоминаемый в Деяниях апостолов «Находился же в городе некоторый муж, именем Симон, который перед тем волховал и изумлял народ Самарийский, выдавая себя за кого-то великого. Ему внимали все, от малого до большого, говоря: сей есть великая сила Божия» (8: 9–10).

Как известно из Деяний, Симон знал апостолов и даже какое-то время, крестившись, не отходил от Филиппа (Деян 8:13), так что имел возможность достаточно неплохо узнать христианство. Однако его попытка купить апостольский дар со всей очевидностью показала, что он превратно понял христианство, коснувшись лишь оболочки и истолковав ее в грубом материальном аспекте, совершенно так же, как и в приведенном отрывке, где этот своеобразный теоантропический модализм представляет собой подобную же попытку конкретного применения учения о Триедином Боге.

Симон имел своих последователей. Суть учения симониан сводилась к тому, что в основе мира лежит единая Сила, которая проявляет себя как Разум. Разум создает стоящую ниже себя Мысль. Мысль обладает творческой способностью, она порождает ангелов и силы, создавшие мир. В процессе создания мира Мысль потеряла контроль над своими творениями, она находится в плену у них в «нижнем» мире, мире зла. Необходимо освободить Мысль из этого плена. В учении симониан абстрактные рассуждения, таким образом, переплетались с магией и мистическими представлениями о воплощении Божества.

Гностические идеи ясно проявились и в учении некоторых проповедников, которые стремились не отмежеваться от основных направлений в христианстве, а преобразовать их, не противопоставить уже существующим священным книгам новые, а в полном смысле слова переписать эти книги.

Не согласуется с христианским учением о Троице одно описание из гностического трактата «Происхождение мира». Рассказывая о низшем, «демиургическом» небе, его автор заявляет: «И другой, то есть, Иисус Христос сидит справа от Него (Саваофа) на престоле великолепном. Слева же от Него сидит Дева Святого Духа, славя Его». Здесь полемика с православным тринитарным учением ведется через включение Троицы в гностический «пантеон» в качестве низшего элемента иерархии.

Прямая полемика против учения о Троице содержится в Евангелии от Фомы: «Иисус сказал: там где три бога, там боги», то есть там, где учение о трех Богах (Бог Отец, Бог Сын, Бог Дух), там многобожие. Это очень важное свидетельство о том, что древняя Церковь исповедовала Духа Святого Богом наравне с Отцом и Сыном, тем более что столь же прямых об этом христианских свидетельств того времени до нас не дошло.

В следующем отрывке Евангелия от Филиппа «тот, кто слышит слово «Бог», не постигает того, что прочно но постигает то, что непрочно. Подобным образом и в словах «Отец» и «Сын» и «Дух Святой» также прослеживается вполне прозрачный намек на учение о Едином Боге Отце, Сыне и Святом Духе.

Другой фрагмент из Евангелия от Филиппа в полемичной форме содержит указание на практику христианского крещения во имя Отца и Сына и Святого Духа: «Это следует тем, которые не только приобретают имя Отца и Сына и Святого Духа, но приобретают Их для самих себя. Если некто не приобрел Их для себя, то имя также будет отнято от него». Здесь видно характерное для гностиков выведение строгих терминов христианского богословия из единственно присущего им контекста, вследствие чего словесное оформление претерпевает недопустимые изменения; в частности, вряд ли возможна для христианства возникающая здесь форма множественного числа. Более явно указывается на христианское понимание Бога

как Три единства в отрывке из «Трехчастного трактата»: «Это не иное крещение, независимое от того единственного, которое есть избавление в Бога, Отца, Сына и Святого Духа, когда исповедание делает истинной веру в эти имена, которые есть единое имя Евангелия».

Во всех этих трудах проходит мысль о том, что Бог, будучи Единым, вместе с тем является в образе Трех – Отца, Сына и Святого Духа. Каждый из Них может быть назван Богом (Евангелие от Фомы), но при этом Бог един (Евангелие от Филиппа, Трехчастный трактат). Фрагмент из «Происхождения мира» позволяет видеть указание на учение о единоначалии Отца; сообщение же о Симоне Волхве свидетельствует, что данное церковное понимание Бога восходит к апостольским временам.

Неудивительно, что многие свидетельства содержательно связаны с крещением – вполне возможно, что на развитие христианского троического богословия существенным образом повлияла крестильная формула, о которой идет речь в Евангелии от Матфея «Итак идите, научите все народы, крестя их во имя Отца и Сына и Святаго Духа» (Мф. 28:19).

Космогония. Все гностики отвергали Ветхий Завет, так как считали его произведением Демиурга, поэтому очень многие гностические произведения впрямую полемизируют с ним. Особенно нужно отметить «Апокриф Иоанна», который и подтверждает то, что Ветхий Завет принимался Церковью. На то же указывает и «Свидетельство истины». Таким образом, очевидно, что христиане мыслили относительно происхождения мира согласно Ветхому Завету.

Следует остановиться лишь на одном моменте учения Церкви по этому вопросу – на учении о творении мира из ничего. Так, у Тертуллиана еретик Гермоген, указывая на это учение, говорит, что «Бог не способен творить из ничего». Схожим образом выражается валентинианин в диалоге святого Мефодия Патарского: «…из ничего ничего не бывает, ибо происходящее обыкновенно происходит из существующего». О том же

говорит и автор «Происхождения мира»: «Поскольку все – Боги мира и люди – говорят, что ничто не существовало до Хаоса, я покажу, что они все заблуждались».

Творение из ничего обозначает, что оно ничем не обусловлено, не является необходимостью, оно – свободный волевой акт Творца, а свободная воля – принадлежность личности. Гностики учили о неличностном Нерожденном Отце и потому христианское учение, подразумевающее личностность единого Творца, вызывало у них столь сильное отторжение.

Антропология. На то, что Церковь, в соответствии с Ветхим Заветом, почитала человека творением Божиим, указывает отвергавший это ученик Маркиона Апеллес, говоря у Амвросия, что «человек не есть создание Бога, потому что Бог зла не сотворил». О некоторых других аспектах раннехристианской антропологии свидетельствуют уже упоминавшийся трактат «Свидетельство истины»: «Они обычно говорят: «Бог создал наши члены для нашей пользы, чтобы мы размножались...» и «Книга Фомы Атлета»: «… горе вам, уповающим на плоть и темницу, которая погибнет».

Данные фрагменты показывают, как гностицизм восставал против того единства целого богозданного человека (души и тела), которое утверждало христианство и на которое оно распространяло обожение, почитая плоть сонаследницей упования.

Христология. Божество Христа. Полемических свидетельств о почитании Христа Богом сравнительно немного. Это объясняется скорее всего тем, что большинство гностиков в той или иной степени признавало Божественность Христа, хотя отнюдь не в христианском смысле.

Так, в каинитском «Евангелии от Иуды» сообщалось, что «Иуда предал Христа на распятие потому, что Он (Христос) хотел разрушить истину, и потому, что Он был иудейский Бог». Каиниты, как и все гностики, считали Ветхозаветного Бога злым Демиургом, и почитали всех, кто, по их мнению, против Него восставал – Каина, Исава, Корея, содомлян и пр.

У уже упоминавшегося ересиарха Маркиона было иное, в чем-то противоположное понимание, чем у каинитов, но столь же очевидно свидетельствующее о той же вере Церкви по рассматриваемому вопросу. Езник цитирует учение Маркиона: «Когда Бог творения увидел, что он побежден тогда он опустился в ад и обратился с просьбой к Иисусу: «Я грешен и умертвил Тебя по неведению, ибо я не знал, что Ты Бог, и посчитал Тебя за человека...»

Наконец, гностик Карпократ вполне определенно указывает на соответствующее учение Церкви, которое отвергает, говоря: «Иисус не Бог. Он, подобно всем людям, родился от Иосифа и Марии...» В гностическом «Письме апостола Петра к Филиппу», где апостолы выставлены в несколько снисходительном свете, апостолу Петру приписываются слова: «Поэтому будет приятно тебе, наш брат, прийти согласно повелению Бога нашего Иисуса». Последний фрагмент свидетельствует о признании гностиками того факта, что учение о Божественности Иисуса восходит к Апостолам.

Сыновство. О том, что христиане считали Иисуса Сыном Бога, возвещенного пророками в Ветхом Завете, свидетельствует Маркион, который говорит у Иринея: «Бог, проповеданный законом и пророками, не есть Отец Господа нашего Иисуса Христа, потому что одного знали, другой был неизвестен; один – правосуден, а другой – благ».

Воплощение. Учение Церкви о том, что Христос был истинным человеком, вызывало намного более острую полемику со стороны гностиков, чем даже учение о том, что Он Бог. Это связано с гностическим пониманием человеческого тела как зла, которое не мог воспринять «высший Эон» Христос. Благодаря этому мы имеем достаточно ясные свидетельства о вере Церкви на этот счет. Так, Маркион говорит у Тертуллиана: «Я отрицаю, что Бог поистине обратился в человека, ибо не подобает обращение Тому, Кому не подобает предел». То же подтверждает и ученик Вардесана Марин, который отвергал «церковное учение, что Христос воспринял плоть от сущности нашей природы», и гностики у Климента

Александрийского, говорившие, что «в тело человеческое не облекался Господь, но был призраком». Среди двух неправославных крайностей («обратиться в человека» и «облечься в человеческое тело»), формулирование церковного учения Марином поражает своей богословской точностью.

На то, как Церковь веровала относительно зачатия и Рождества Христова (то есть как именно произошло Воплощение), указывают следующие фрагменты. Первый – из «Евангелия от Филиппа»: «некоторые говорили, что Мария зачала от Духа Святого. Они заблуждаются», второй принадлежит гностику I века Керинфу, который говорит у Иринея: «Иисус не был рожден от девы, но, как и все прочие люди, был сыном Иосифа и Марии». В «Апокалипсисе Адама» перечислены пересказы 13 заблуждений о Христе и среди них, по-видимому, один пересказ церковного учения: «Третье царство говорит о Нем: «Он произошел из чрева девственницы, Он был изгнан из Его города, Он и Его мать. Он был взят в место пустынное, и там вскормлен».

Говоря о Воплощении, следует отметить, как гностики восставали против «единосущия» Христа нам по человечеству: «у Него была плоть. Но эта плоть – плоть истинная. Наша же плоть не истинная». Этот текст «Евангелия от Филиппа» вполне прозрачно указывает на отвергаемое им учение Церкви.

Особое место среди христианских проповедников II в. занимает Маркион. Он появился в Риме лет через пять после восстания Бар-Кохбы. Маркион был богатым судовладельцем, приехавшим из провинции Понт (южное побережье Евксинского понта, как греки называли Черное море). Свою проповедническую деятельность он начал в Малой Азии. В течение многих лет он разъезжал по ее городам, стремясь сплотить христиан вокруг своего учения. В конце 30-х – начале 40-х годов II в. он приехал в Рим, чтобы привлечь на свою сторону руководителей римской христианской общины. Целью Маркиона было не основать свою группу, а объединить всех христиан вокруг тех идей, которые представлялись ему единственно истинными, отобрать те произведения, которые он почитал единственно священными. Маркион впитал многие

гностические идеи, но в то же время внес в свои проповеди и сочинения собственные представления о взаимоотношениях между Божеством и человеком. Маркион почти сразу занял руководящее положение в римской общине. Этому способствовал и немалый денежный взнос, который он сделал на нужды общины.

Главной целью Маркиона был полный разрыв с иудаизмом, очищение христианского учения от отголосков иудаизма и от апокалипсических настроений первых христиан, ждавших конца света и наступления царства Божия на земле. Поражение восстания 132–135 гг. было для него поражением иудеохристианства. Маркион, по-видимому, впервые выдвинул идею необходимости отбора священных книг именно для того, чтобы изгнать из христианства неугодные ему идеи и чтобы сплотить все христианские группировки. Он создал собственное Евангелие (на основе Евангелия от Луки) и распространял отредактированные им десять Посланий Павла. Он написал также сочинение «Антитезы», в котором обосновал сущность своего учения и оправдывал свое произвольное обращение с уже созданными «священными» книгами тем, что они были искажены, а он возродил подлинный, боговдохновенный текст. В частности, он утверждал, что Евангелие от Луки подверглось обработке со стороны защитников иудейства, которые вставили туда цитаты из своих священных книг. Это утверждение Маркиона, как и его собственная редакторская деятельность, между прочим, еще раз доказывает, что различные переделки, вставки, изменения в христианских сочинениях были достаточно распространены во II в. Недаром Цельс упрекал христиан в том, что они по многу раз переделывали свои священные книги, а Лукиан называл бродячего философа-киника Перегрина автором многих христианских книг.

Писания Маркиона до нас не дошли (впоследствии Церковь не признала их), но содержание его учения и Евангелие можно восстановить на основании цитат, которые приведены в произведениях его противников. В маркионовском варианте Евангелия от Луки отсутствовали легенды о рождении Иисуса и Иоанна Крестителя. Его Иисус не был сыном Марии, выросшим в доме плотника Иосифа. Он прямо сошел с небес в пятнадцатый год правления Тиберия, появился в Капернауме и выступил с проповедью сначала в синагоге

этого города, а затем в Назарете. Маркион, таким образом, отрицал человеческую природу Иисуса. В этом вопросе его взгляды были близки группе докетов, которые считали земное существование Иисуса только кажущимся. Никаких мучений Иисус – воплощенный Логос – претерпеть не мог. Маркиону был чужд образ Иисуса, созданный первыми христианами, того Иисуса, который «из-за слабых был слаб, из-за голодных голодал, из-за жаждущих испытывал жажду», как сказано в одном из ранних апокрифических сочинений. Маркион выступил против признания иудейской Библии (Ветхого Завета). Если Иисус – посланник Божий, то уж во всяком случае не иудейского Бога Яхве, которого Маркион объявил носителем злого начала. Ириней писал о Маркионе: «Он бесстыдным образом богохульствует против проповеданного законом и пророками Бога, говоря, что он – виновник зла, жаждет войны, непостоянен в своих намерениях и сам себе противоречит. Иисус же происходил от того Отца, который выше Бога, творца мира...» («Против ересей», 1:27).

В соответствии с гностическим подходом к миру Маркион считал невозможным, чтобы этот мир был создан благим богом. По его учению, истинное божество – абсолютное благо – никакого отношения к миру не имело. В известной степени Маркион пошел дальше многих гностиков. Последние говорили о том, что в человеке есть «блестки» божественного света, которые он может открыть в себе. Маркион же утверждал, что абсолютное божество не имеет никакой связи с людьми: они полностью чужды ему. Миссия Иисуса – спасти этих чуждых божеству людей. Христос выкупил их своей кровью, а купить можно только то, что тебе не принадлежит, рассуждал Маркион.

В этих рассуждениях он использовал отдельные места из Посланий Павла. В Послании к Галатам сказано, например: «Христос искупил нас от клятвы закона, сделавшись за нас клятвою…» (Гал. 3:13), в греческом подлиннике на месте «искупил» стоит глагол «выкупил»; в другом месте того же Послания вместо «возлюбившего меня» Маркион переводил «выкупившего меня», исправляя текст в соответствии со своим учением (Гал. 2:20); в греческом языке два эти слова различаются лишь двумя буквами. «Выкуп» людей из

мира, передача их истинному Божеству были следствием благости этого неизвестного Бога, спасшего даже полностью чуждые ему существа. При такой интерпретации миссии Христа в учении Маркиона ни страшному суду, ни царству Божию не было места. По словам Иринея, Маркион внушал своим последователям, что он «достойнее доверия, чем апостолы, передавшие Евангелия». В соответствии с полным отрицанием мира и Божественного начала в человеке Маркион проповедовал крайний аскетизм: он не только выступал против повторных браков (как большинство членов христианских общин), но ратовал за безбрачие, притом не ради «спасения души» отдельного человека, а чтобы не воспроизводить род человеческий в этом мире, чтобы «освободить» «выкупленные» души от связи с миром.

Учение Маркиона довольно быстро распространилось среди христиан разных областей, его сторонники появились в Италии, Египте, Сирии, Аравии. Одних в этом учении привлекало требование разрыва с иудаизмом; других, уставших от тягот обыденкой жизни, – аскетизм, который казался способом уйти от действительности. Руководители римской общины относились к Маркиону двойственно. С одной стороны, они тоже вели борьбу с иудеохристианством, но исключение из христианских «священных» книг всех ссылок на Ветхий Завет, всех указании на связь с иудаизмом означало коренную ломку основ христианской традиции; традиция же в религиозных верованиях, как известно, играет огромную роль. Не мог получить одобрения и крайний аскетизм, неприемлемый для широких слоев христиан; мы уже говорили, что одной из важнейших задач, стоявших перед христианством, была выработка этических норм, определяющих поведение верующих в этом мире, поскольку реального освобождения от него они получить не могли. Аскетизм был для первых христиан путем достижения царства Божия на земле «во время сие». Снимая эту идею, Маркион лишал бедняков и праведников последней надежды па вознаграждение: слова о том, что «алчущие насытятся», были вычеркнуты им из Евангелия. Если для какого-нибудь раба – грека или германца, замученного непосильным трудом в серебряных рудниках Испании, или для галльского ремесленника, которому грозило разорение, – было безразлично, как относиться к пророчествам Ветхого Завета, то вера в

вознаграждение – если не в царстве Божием на земле, то в царстве небесном – была для него самым важным в христианстве.

Христианские богословы и руководители ряда общин начали борьбу с Маркионом. Он был исключен из римской христианской общины, ему даже вернули его взнос. Однако Маркион продолжал свои проповеди. Сила их, при всей ограниченности того круга людей, которым они адресовались, заключалась в призыве к уходу от мира, призыве, который был противопоставлен не только социальной позиции иудео-христиан, но и стремлению многих христианских деятелей найти пути примирения с государством. С Маркионом велись длительные переговоры. В конце жизни ему предложили вернуться в общину и вновь обратиться в истинную веру своих сторонников. Но Маркион умер, не успев выполнить это требование.

Учение Маркиона не могло победить, но влияние его, особенно на христианское богословие, было велико. В связи с его критикой Ветхого Завета в ряд христианских сочинений были внесены изменения. И кто знает, сколько в посланиях апостола Павла сохранилось фраз, вставленных туда еретиком Маркионом. Попытка Маркиона отобрать из массы христианских книг «истинные» должна была подтолкнуть христианских деятелей к тому, чтобы выработать и согласовать список «священных писаний», определить возможность их использования во время моления в церквях или в домашнем чтении верующих. Вряд ли идея создания канона принадлежала именно Маркиону. Она витала в воздухе, поскольку в ;богословских и этических спорах христиане ссылались на разные сочинения, именно их почитая истинными. Но Маркион был, несомненно, одним из первых, кто практически попытался осуществить составление канона и тем самым побудил своих противников сделать то же, но с других идейных позиций.

Маркион действовал в рамках римской общины, придерживавшейся того направления в христианском вероучении, которое впоследствии стало господствующим. Но примерно в то же время создаются христианские общины, идейно и организационно обособившиеся от этого направления. Среди таких общин в середине II в. как раз и преобладали объединения гностического толка. Христианские гностики

проповедовали прежде всего в восточных провинциях – Египте, Сирии, Малой Азии. По конкретному содержанию учения разных гностических групп отличались друг от друга. Общим для них всех было противопоставление мира духу, признание того, что материальный мир не создание высшего Божества – абсолютного блага, а плод ошибки его творца или сознательных действий злых сил. Ничто телесное, мирское не может спастись, только те избранные, в душе которых заложена крупица божественного света, или духа, могут спастись путем интуитивного познания – раскрытия в себе этого духа – пневмы. Пневма не знает о самой себе, ее пробуждение и освобождение от оков телесного и душевного мира и есть гносис – не рациональное познание, а озарение. Это озарение происходит благодаря действию различных посредников между высшими силами и людьми. Гностики-христиане такого посредника видели в Христе (Божественном слове, Логосе), который пришел спасти, вывести тех, кто принадлежит ему, из низшего мира. Представления об Иисусе у всех этих групп существенно расходились с теми, которые отражены в Новозаветных Евангелиях. Прежде всего, он никак не мог быть сыном еврейского бога Яхве, которого они называли бессильным или даже злым началом. Были секты, которые почитали все те библейские персонажи, которые в Библии выступают противниками Бога. Так, была группа почитателей Каина (по библейскому мифу, Каин – сын Адама – убил своего праведного брата Авеля); была группа почитателей змия – того самого змия, который, согласно Библии, соблазнил Еву съесть запретный плод с дерева познания, что привело к изгнанию первых людей из рая. Члены этой секты считали, что именно змий и был носителем истинного знания.

Гностики не признавали человеческой природы Христа. Христос воспринимался ими как предсуществующий спаситель, «первый человек», «небесный Адам», воплотившийся в Иисусе или вошедший в него. Он сообщает избранным, обладающим пневмой, тайны высшего мира и открывает пути возвращения туда. Смерть Иисуса трактовалась как победа над космическими силами зла, освобождение от них. Конечно, Логос, извечный разум, нельзя реально распять на кресте, поэтому существовало несколько толкований распятия: одни считали, что пребывание Иисуса на кресте было только кажущимся, другие – что

Христос вообще исчез до распятия, а ослепленные иудеи по ошибке казнили вместо него некоего Симона, который нес крест для Иисуса к месту казни. У большинства гностиков важное место в их учениях занимали рассказы о возникновении телесного мира, в основе которых лежало представление о падении предсуществующей Души (абстрактного понятия, как бы прообраза реальных человеческих душ), о разделении совершенного единства на противоположности (верхнее – нижнее; мужское – женское; правое – левое). Мироздание представлялось в виде многоступенчатой пирамиды, на вершине которой находится благой Бог (его называли по-разному: Единый, Отец, Благо и т.п.), а на спускающихся ступенях – различные ангелы, силы, власти (по-гречески – архонты), постепенно теряющие изначальное совершенство. Внизу же господствует зло.

Из представления о том, что все материальное и даже эмоциональное (сфера «души») есть зло, разные группы гностиков делали прямо противоположные этические выводы. Одни проповедовали крайний аскетизм, безбрачие, поддерживали требование первых христиан отказаться от всех материальных благ. Другие, наоборот, не признавали никаких моральных запретов. Поскольку и тело и душа принадлежат к низшему миру, спасти и исправить их нельзя; те же люди, которые открыли в себе частицы божественного духа, которые мистически соединились с Божеством, не могут «испортиться», они как бы отделены от своего тела и души, и действия последних их духа не касаются. Отсюда та крайняя распущенность, которая встречалась в некоторых гностических группах. Ко всем активным действиям гностики относились отрицательно. Они не принимали протест не только в социальной, но и в религиозной сфере, как, например, отказ поклоняться статуям и изображениям римских императоров. По учению видного гностика II в. Василида, истинное благо для всех существ придет только тогда, когда каждое будет знать только самого себя и свою сферу. Василид безразлично относился к такому острому для христиан вопросу, как отступничество при гонениях. Нет никакого смысла в мученичестве и борьбе, утверждал он. Отречется внешне человек от своей веры или нет, от этого ничего не изменится; значение имеет только его внутреннее

состояние, его внутреннее прозрение Божества.

У христиан-гностиков не было выработанной догматики; каждый проповедник или автор трактата вводил свои зоны, менял связи между ними, но общее впечатление от картины гностического мира оставалось одним и тем же. Именно потому, что «познание» для гностиков было не рациональным, а интуитивным, своего рода озарением, для них было несущественно, в каком порядке рождались эти зоны или как они конкретно назывались.

Однако одних только рассказов о неизвестном Божестве и проистекающих из него сущностях было недостаточно, чтобы привести себя в экстатическое состояние, которое воспринималось как воссоединение с Божеством, как восстановление разорванного единства мира. Гностики совершали магические обряды, произносили заклинания, в которых большую роль играли верования, уходящие в глубокую древность.

В учениях гностиков-христиан возродилась та сложная древневосточная магия, против которой выступали первые последователи христианского учения.

Гностики образовывали тайные союзы, куда попасть, в отличие от обычных христианских общин, было очень трудно. Вступающие должны были давать особые клятвы. Вот одна из таких клятв: «Клянусь благим, который выше всего, хранить эти тайны и никому их не говорить, а также не отвращаться от благого к твари». Некоторые группы христиан-гностиков селились в уединенных местах, вдали от больших городов, чтобы избежать общения с инаковерцами и создать соответствующую обстановку для гносиса. Наследием этих групп в ортодоксальном христианстве явилось монашество, чуждое по духу ранним христианским экклесиям.

Именно в тайных организациях гностиков и появились тайные писания в собственном смысле слова. Они были предназначены для избранных, для тех, кому было доступно «истинное познание».

Учения гностиков вызвали ожесточенную полемику со стороны многих богословов II–III вв.

Замкнутость, таинственность, сложные магические обряды гностиков – все это годилось только для изолированных групп, искусственно поставивших себя вне существующего общества. Многие верующие из социальных низов не могли понять сложных описаний ступеней мироздания, не могли отказаться от надежды на спасение в царстве Божием (или в царстве небесном) – спасение всех верующих, а не только пневматиков. С другой стороны, руководители христианских общин не могли не понимать, что учение гностиков, с их невниманием к этике, к нормам поведения человека в реальной жизни, не могло помочь христианству найти свое место в системе общественных отношений Римской империи, установить контакт с государственной властью. Идея об избранности тех, кому доступен гносис, была чужда не только широким народным массам, но и господствующим слоям общества, ибо в основу этой избранности был положен не социальный принцип, не положение в иерархической структуре общества (или в иерархической структуре складывающейся христианской Церкви), а возможность интуитивного познания Божества, которое могло проявиться в любом человеке.

7.3 Монтан и его учение

В ряду ересей II и III веков монтанизм представляет собой явление особого характера. Монтанистическое учение имеет характер не столько еретический, сколько раскольничий. Исходный пункт монтанизма, в противоположность антитринитариям, – отрицание участия разума в деле веры и слепая вера во все откровенное, граничившая с суеверием. Основателем монтанизма был некто Монтан, родом из мизийской деревни Ардавы, на границе с Фригией, человек совершенно неученый; он жил и действовал во второй половине II в. Со своим учением Монтан выступил, спустя немного после обращения в христианство, в Пепузе, что во Фригии, отечестве культа Цибеллы. Будучи строгим до фанатизма ревнителем благочестия,

понимаемого в смысле совершения внешних подвигов, Монтан, под влиянием еще верования о наступлении тысячелетнего царства Мессии, решил усилить строгость церковной дисциплины с целью приготовления ко вступлению в это царство. Вообразив себя вдохновенным свыше пророком, тем Параклитом, которого обещал послать на землю Спаситель, он, в состоянии исступления, или экзальтации, начал проповедовать о своем назначении очистить Церковь от примеси чувственности, привести ее членов в состояние возраста «совершенна». Люди, умевшие различать истинных пророков от ложных, с негодованием порицали Монтана; но люди невежественные, прельщаясь мнимой святостью его жизни и даром пророчества, напротив, увлекались его учением, и некоторые сами начинали пророчествовать также сумасбродно, как Монтан. Между прочим, к Монтану присоединились две женщины – Прискилла и Максимилла, которые, подобно ему, говорили бессмысленно, неуместно и странно.

На Востоке, где впервые появился монтанизм, он, вследствие значительного развития там церковного просвещения, не имел большого значения и скоро был осужден; но на Западе, где уровень церковного просвещения был ниже, монтанистический образ мыслей, занесенный сюда в конце II века, распространился очень сильно. Римские епископы, Елевферий и Виктор, приняв в общение пришедших с Востока монтанистов, сами склонились к их образу мыслей. Только в 193 г. ученый еретик антитринитарий Праксей, пришедший с Востока, успел отклонить Виктора от монтанизма; но последний, хотя и прекратил общение с монтанистами, все-таки придерживался монтанистических взглядов, доказательством чему служит его спор о времени празднования Пасхи. Карфагенская церковь вполне усвоила воззрения Монтана; пресвитер Тертуллиан, увлеченный строгими правилами жизни монтанистов и сделавшийся сам монтанистом, облек даже монтанистическое учение в систему.

Учение монтанистов в сущности не было отлично от общецерковного учения; в протовоположность гностикам и антитринитариам, они держались во всем положительного учения Церкви. Главный пункт, в котором они грешили против Церкви, – это их учение о продолжении в Церкви Откровения и благодатных даров. По их понятию, Церковь Божия на земле развивается под водительством благодати, постепенно и имеет свои возрасты. Так, под водительством

Откровения в Моисеевом законе, она была в период отрочества, под благодатью Христовой или Евангелием – в период юности, при откровениях через Монтана и других пророков Церковь вступила в период мужества. Но новые откровения монтанистов направлены не к сообщению нового догматического учения, а к переустройству собственно церковной жизни на более строгих началах. Поэтому монтанисты проповедовали строжайший аскетизм, удаление от брака, соблюдение особых постов, кроме положенных Церковью, и т.п. Во время гонений монтанисты заповедовали всеми силами стремиться к получению мученических венцов: если же случалось кому отпасть от Церкви, то таких они положительно запрещали принимать обратно в общение с Церковью. Все, впавшие в тяжкие грехи, например, убийцы, прелюбодеи и другие грешники, по мнению монтанистов, также не должны приниматься в Церковь, если бы они даже и раскаялись. Вообще, монтанисты всю жизнь христиан обставляли самыми строгими правилами, определяя даже цвет платья для женщин (траурный). Их аскетические требования приводили к отрицанию всех земных радостей, всего, что имело в себе вид любви к миру и наслаждения в мире, хотя бы самого невинного, например, искусством или наукой. Вся эта внешняя строгость жизни нужна была для того, чтобы достойным образом вступить в царство Христово, которое откроется в Пепузе и будет существовать тысячу лет. Допуская возможность излияния даров Святого Духа на всякого верующего и ставя своих пророков выше епископов, монтанисты тем самым отрицали всякое значение иерархии в Церкви и прерывали всякое единение с ней. Поэтому Церковь отделяла их от себя как сектантов. Образовав отдельное общество, монтанисты называли себя духовными христианами, а всех православных – душевными.

Христианские епископы начали борьбу с монтанистами. Были собраны местные съезды епископов, которые должны были осудить монтанистов и сплотить христианские общины в борьбе с ними. Те христианские деятели, которые не могли прибыть на съезд, были опрошены письменно; так было получено осуждение учения Монтана у «лионских мучеников» – христиан города Лугдуна (современный Лион), которые находились в темницах. С ними связались, вероятно, через навещавших их единоверцев. Таким образом возникла новая форма объединения

христианских общин – съезды (соборы) епископов, сыгравшие огромную роль в выработке христианской догматики в период превращения христианства в государственную религию. Но пока еще у епископов не было возможности заставить всех верующих подчиняться их решениям. И хотя авторитет соборов сыграл определенную роль, монтанизм продолжал распространяться не только в Малой Азии, но и за ее пределами. Например, один из самых крупных христианских писателей II–III вв., Тертуллиан, живший в Карфагене, поддерживал монтанизм. Противники этого течения от догматических споров и осуждений перешли к самым фантастическим обвинениям в адрес монтанистов. Руководитель римской христианской общины Сотер заявил, что монтанисты во время своих таинств используют кровь младенцев, т.е. совершают ритуальные убийства. Интересно отметить, что те же самые обвинения возводили языческие противники христианства на всех последователей нового учения. Теперь Церковь воспользовалась этим обвинением, чтобы опорочить неугодное ей течение внутри христианства. Причем, заметим, обвинение было таково, что оно не только должно было отвратить от монтанизма верующих, но и обратить на него внимание римских властей, и без того, вероятно, недовольных шествиями бедняков в Пепузу. Сотер и его сторонники как бы подставляли монтанистов под удар со стороны римского государства и пытались тем самым расправиться с этим движением руками римских чиновников и легионеров. По-видимому, были и прямые столкновения между сторонниками и противниками учения Монтана. Евсевий сообщает, что первые называли своих преследователей «пророкоубийцами», а одна из пророчиц, Максимилла, говорила, что ее гонят, «как волка от овец».

Движение монтанистов, то разгораясь, то затухая, просуществовало довольно долго. В VI в. император Восточной Римской империи Юстиниан запретил устраивать им совместные трапезы.

Монтанисты имели свою литературу, хотя главную роль в их учении играли устные проповеди. Были у них и свои евангелия. Но эта литература до нас не дошла. У христианских писателей приводятся только отдельные фразы из произведений монтанистов. Скудость цитирования при ожесточенности борьбы объясняется, по-видимому, тем, что между монтанистами и другими христианскими учениями не было существенных догматических расхождений.

Тертуллиан писал, что они признают те же таинства и праздники, что и христиане ортодоксального направления. Монтанисты возрождали обычаи и верования первых христиан, освященные давностью и авторитетом. Многое из того, во что они верили, содержалось в книгах, которые почитали почти все христиане. Споры велись не по существу учения; монтанистов обвиняли в нарушении традиций (хотя они скорее их придерживались), в неуважении к епископату и даже, как уже упоминалось, в убийствах. Поэтому хотя историки и знают о существовании монтанистских «священных» книг, раскрыть их содержание не могут.

Гностицизм и монтанизм были как бы двумя крайними точками, по направлению к которым развивались разные христианские течения во II в. и в борьбе с которыми складывались догматика, этика и организационные формы учения, сумевшего наиболее адекватно приспособиться к окружающему обществу и государству. Именно это учение было признано в IV в. на Никейском соборе, где председательствовал сам император Константин, всеобщим (т.е. католическим), единственно правильным, православным (т.е. ортодоксальным). И вплоть до разделения христианской Церкви на восточную (православную) и западную (католическую) она носила единое название – ортодоксальная католическая Церковь. Борьба внутри христианства во II в. не прошла бесследно. Многие учения того времени нашли свое продолжение в сектах и религиозных группах последующих эпох. А литература, не признанная Церковью, «тайные писания», отражающие эту борьбу, раскрывают нам новые аспекты формирования христианской идеологии, позволяют глубже понять социальные и общественно-психологические корни этой религии и сущность ее эволюции.

Раздел 8 Евангелия из Хенобоскиона

8.1 Священные книги христиан Верхнего Египта в III–IV вв.

Для изучения христианской апокрифической литературы важное место занимают археологические открытия. Первое место среди этих открытий, бесспорно, занимает библиотека христиан-гностиков, найденная на месте древнего Хенобоскиона в Верхнем Египте. В III–IV вв. христианские группы, жившие в этом районе, собрали свои «священные» книги, отражающие основные положения их учения и наиболее ими чтимые. Интересно отметить, что это собрание относится примерно к тому же времени, что и канонический список Ветхого и Нового Заветов на греческом языке, составленный в Нижнем (Северном) Египте. Возможно, в противовес ортодоксальным христианам, египетские христиане-гностики решили отобрать свой «канон».

Произведения, найденные в Хенобоскионе, относятся к разным жанрам. Здесь есть рассуждения о происхождении мира, догматические трактаты, диалоги, апокалипсисы, наконец, Евангелия. Одно из Евангелий действительно называется Евангелием Истины, как об этом писал Ириней. Тексты из произведения, которое христианские писатели называли Евангелием египтян, оказались включенными в гностическое сочинение под характерным названием «Книга великого невидимого духа». Гностическая литература из Хенобоскиона написана на коптском языке. Но это не оригиналы, а переводы более, ранних греческих текстов.

Существование библиотеки христианских гностиков в Египте не случайно: в этой римской провинции начиная примерно со второй четверти II в. было довольно много замкнутых христианских общин, живших преимущественно в Верхнем Египте – в районе Ахмима, Асьюта, Хенобоскиона.

В начале своего распространения в Египте христианство проникает, по-видимому, прежде всего в Александрию – крупнейший город и порт. Со II в. к христианству стали примыкать и египтяне – жители отдаленных сельских местностей. Распространение христианства, часто именно в его гностическом понимании, среди сельских жителей Египта было связано с особенностями их положения, с теми пассивными формами борьбы, которые они применяли против власть имущих, с традициями египетских верований, оказавших влияние на гностические учения.

Египет был присоединен к Риму в 30 г. до н.э. В наследство римлянам от последних египетских царей, не способных вести сколько-нибудь действенную политику, досталось расстроенное хозяйство. Оросительная система, без которой невозможно было заниматься земледелием, находилась в плачевном состоянии. Римские правители пытались восстановить и улучшить египетскую ирригационную систему, но только для того, чтобы иметь возможность собирать как можно больше податей с египетских крестьян. Египет был одним из основных поставщиков хлеба в Рим и Италию. Сборщики податей не останавливались ни перед чем, чтобы выколотить из земледельцев подати. Бедность крестьян, преследование их за недоимки и бегство их в страхе перед наказанием были явлениями массовыми. В одном из папирусов II в. сообщается, что в каком-то селе «люди большей частью исчезли, ибо раньше в селе людей было 85, теперь же [число их] уменьшилось до 10, а из них 8 человек ушло». Уходили из деревень, не имея возможности уплатить подати, уходили, боясь наказания за участие в стихийных выступлениях. Так, в другом папирусе (тоже II в.) говорится об амнистии тем, кто бежал из родных мест из-за прошедшей смуты и «тогдашней их нужды».

Куда было деваться беглецам? Они становились бродягами, нанимались в батраки, попадали в кабальное рабство. Римские власти боролись с бродяжничеством. Многие беглецы поэтому вступали в тайные религиозные общины, селились в уединенных, труднодоступных местах. Среди таких общин были и общины гностиков. Со II в. в Египте появляются первые монашеские секты.

Именно в уединении они стремились «освободиться» от мира и обрести то душевное состояние, которое

позволило бы им достичь мистического «познания Божества». Конечно, далеко не все сложные построения гностиков об эманациях Божества, о плероме, зонах были доступны выходцам из египетских деревень. Но в египетских гностических учениях — и христианских и нехристианских – многое было взято из древнеегипетских религиозных представлений и из учений древнеегипетских жрецов. Поклонники Гермеса Триждывеличайшего, в чьем учении очень сильны гностические черты, отождествляли его с египетским Богом Тотом.

В одной легенде о сотворении мира, сложенной мемфисскими жрецами, в качестве творца мира выступал Бог Пта, который создал мир и Богов своим словом: все, что он называл, воплощалось в реальные вещи. В другой египетской космогонии рассказывается о первоначальном хаосе, откуда вышел Бог Атум (олицетворение света, солнца, творческого начала), затем возникали пары различных Божеств, которые породили последовательно новые пары Богов. Космогонии гностических трактатов, где зоны порождали зоны, могли восприниматься как нечто схожее с этими древними верованиями египтян. Хотя большинство египетских Богов почитались в конкретном облике и наделялись определенными функциями, среди них были и олицетворения абстрактных понятий (такие Божества появлялись прежде всего в жреческих обработках древних мифов); так, Бог Атум, согласно уже упомянутой космогонии, создал двух Богов – изречение и познание (оба понятия стали важными составными частями учений гностиков).

В период империи многие древние Божества из сверхъестественных существ, повторяющих образ и подобие человека, превращаются в представлениях их почитателей в символы непознаваемых надмировых сил. Такими стали восприниматься, например, древнеегипетские Божества Исида и Тот. Исида почиталась как всемогущее и всемилостивое Божество, владычица природы; Тот считался творящей силой (демиург-творец) и победителем сил зла.

Многие магические обряды и заклинания, которые применяли гностики, были заимствованы ими из древних культов Египта. Достаточно указать на ту роль, какую и в гностицизме, и в египетской религии

играла вера в магический смысл имени: знание имени Бога или Демона давало якобы человеку власть над ним, приобщало его к Божеству. В древнейших религиозных текстах египтян, где были записаны магические формулы, которые должен произнести умерший на суде в загробном царстве Осириса, перечислены имена присутствующих на этом суде Богов-Демонов. Произнося их имена, умерший как бы подчиняет себе этих Демонов. В основе подобных представлений лежало первобытное отождествление предмета и его обозначения, слова и явления. У гностиков-христиан не было такого прямого отождествления, в их учениях слово, имя, понятие отрывается от конкретной реальности и выступает как самостоятельно извечно существующая сущность. Вероятно, не все последователи их учений, удалившиеся в глухие районы Верхнего Египта, осознавали в полной мере такое восприятие понятий. Они могли вкладывать в рассуждения о Слове свои привычные магические представления.

Почему же тогда эти люди отказывались от своих традиционных верований, от обрядов господствовавшей религии? Дело в том, что древнеегипетская религия не признавала мир злом: Боги, управляющие миром, творят только правильное и доброе, зло исходит от людей. Но ко времени распространения христианских гностических учений в Египте вера в справедливость Богов, от которых зависит земной мир, была подорвана. Если древний египтянин еще молил Богов о продлении жизни на земле, то египтянину II в. вся жизнь казалась злом и несчастием, и мечтал он не об ее продлении, а об избавлении от нее. Идея гностиков о том, что мир создан по ошибке или просто является творением злых сил, была понятна многим людям того времени. Таким образом, с одной стороны, близость некоторых представлений и выражений, которыми пользовались христиане-гностики, к египетской религии и магии, а с другой стороны, общие для населения всей Римской империи поиски нового пути религиозного спасения приводили в ряды гностиков в Египте людей самого разного социального положения. Сложный состав египетских групп христиан-гностиков в известной мере отразился и на характере литературы, найденной в Хенобоскионе. Здесь были и философские трактаты, и произведения, сохранившие (хотя и в переосмысленном виде)

древнюю христианскую традицию, и сочинения, наполненные магическими формулами. Мы остановимся на тех книгах из Хенобоскиона, которые наиболее тесно связаны с христианским учением.

8.2 Хенобоскионские Евангелия

Евангелие истины. Как уже отмечалось, среди хенобоскионских рукописей есть такие, которые названы Евангелиями: Евангелие Истины, Евангелие Филиппа и Евангелие Фомы. По форме эти Евангелия отличаются от других христианских Евангелий, как канонических, так и апокрифических: они не содержат рассказа о жизни и деятельности Иисуса; они содержат рассуждения о гносисе, поучения и, как в Евангелии Фомы, речения Иисуса.

Евангелие Истины названо так по первым словам рукописи: «Евангелие истины есть радость для тех, кто получил от отца истины милость познать его через могущество Слова, пришедшего из Плеромы...» Все это типичная терминология гностиков: отец истины – верховное, абсолютное Божество; плерома – полное, совершенное бытие; слово – посредник между людьми и Божеством. Евангелие в этом контексте приобретает свой первоначальный смысл: это не «священная книга», а возвещение истины, благая весть о ней. Автор этого произведения как бы заново возвещает благую весть, не признавая Евангелий, существовавших до написания Евангелия Истины. В последнем почти полностью отсутствует распространенная христианская догматика, хотя традиционные рассказы об Иисусе, безусловно, знакомы его автору. Ученые обнаружили в Евангелии Истины ряд выражений, совпадающих с выражениями и оборотами, встречающимися в Новом Завете: Евангелиях, Апокалипсисе Иоанна, Послании Павла к Евреям. Но осмысление и контекст этих выражений иной. Характерно, что имя Иисуса употребляется в Евангелии Истины всего несколько раз. В основном там говорится о Слове, которое те, к кому оно было обращено, называют спасителем, «ибо таково

название дела, которое оно призвано выполнить для спасения тех, кто не знает Отца». О земной жизни Иисуса сказано, что он пришел «в подобии тела. Свет говорил его устами». Дело Иисуса – дать свет тем, кто пребывал в темноте, «Он дал им свет. Он дал им путь. Этот путь – истина, которой он учил». Иисусу-Слову противопоставлено Заблуждение – столь же абстрактное понятие, как и Слово. Заблуждение возненавидело Иисуса за то, что тот дал свет людям, и стало преследовать его. В Евангелии Истины нет идеи распятия Иисуса как искупления за грехи людей. Там сказано, что Иисус «унизил» себя до смерти, так как знал, что смерть его означает жизнь для многих. Сам факт распятия упомянут, но интерпретирован довольно своеобразно: Иисус был пригвожден к дереву и стал «плодом знания об Отце». Здесь употреблено слово «дерево», а не крест, чтобы создать впечатление о нем не как об орудии казни, а как о «дереве жизни». Интересно отметить, что речь идет не о повешении на кресте, как в Деяниях апостолов, а о пригвождении к древу. Эта традиция восходит к Евангелию от Иоанна: «Другие ученики сказали ему: мы видели Господа. Но он сказал им: если не увижу на руках Его ран от гвоздей, и не вложу перста моего в раны от гвоздей, и не вложу руки моей в ребра Его, не поверю» (Ин. 20:25) и к апокрифическому Евангелию Петра, где также говорится о том, что Иисус был прибит гвоздями. По-видимому, ко времени оформления основной христианской литературы среди христиан не было единого представления о том, каким именно способом был распят Иисус. Но для автора Евангелия Истины реальность казни не имела значения: распятый Иисус – это символ плода на дереве жизни. Он не воскресает, а снова становится самим собой, т.е. извечным словом и мыслью Божией. Он сбросил «смертные одежды» и облекся в бессмертие, которое никто не может отнять у него. Таким образом, в Евангелии Истины Иисус не имеет человеческой природы, его земное существование лишь видимость, подобие телесности. Насколько далек этот образ не только от сына плотника Иосифа из иудео-христианских Евангелий, но и от богочеловека Нового Завета!

Используя отдельные конкретные образы, встречающиеся в других христианских произведениях, автор сознательно абстрагирует их. Так, в Евангелии от Матфея рассказывается, что Иисус в споре о том, можно ли

исцелять в субботу, привел такой аргумент: «Он же сказал им: кто из вас, имея одну овцу, если она в субботу упадет в яму, не возьмет ее и не вытащит? Сколько же лучше человек овцы! Итак можно в субботу делать добро» (Мф. 12:11–12). Здесь, чтобы показать лицемерие людей, уличивших Иисуса в нарушении религиозных правил, приводится самый обыденный пример. В Евангелии Истины эпизод с овцой толкуется символически: человек не просто вытащил овцу, он «дал жизнь овце», чтобы люди знали в своих сердцах, что «спасению» не разрешено отдыхать. И человек, и овца, и спасение приобретают здесь иной смысл, а вопрос о том, что можно и чего нельзя делать в священный день, имевший реальное значение для иудеохристиан, в этом произведении полностью снят.

В Евангелии Истины отсутствуют моральные поучения и этические нормы. Христианство для его автора – возвращение к истинному знанию о Боге, которого люди забыли, открытие Божества в самом себе. Подобно поэтам, он сравнивает земную жизнь с тревожным сном. Люди – жертвы пустых образов из снов, они находятся во власти страха и тоски. Они забыли, откуда они вышли и куда могли бы вернуться. Незнание Отца и есть причина их страхов, их неуверенности. Но также как свет разгоняет ночные видения, так и гносис (мистическое познание) освобождает людей от страха. Человек, открывший в себе Божественный дух, возвращается к Богу: «Когда его зовут, он слышит, он отвечает, он направляется к Тому, кто зовет его, и возвращается к нему...» Обладая гносисом – внутренним откровением, человек выполняет волю «зовущего его». Посредством гносиса люди пробуждаются, вспоминают, освобождаются от ошибок. «Благо человеку, который обрел самого себя и пробудился» – вот, по существу, единственный путь к спасению, о котором говорится в Евангелии Истины. «Знание» носит для автора этого произведения чисто интуитивный характер, оно вложено в душу человека. «Маленькие дети обладают знанием Отца», – сказано в этом Евангелии.

Евангелие Истины написано ярким, доступным и в то же время высоким стилем. Это не обработка различных версий и сказаний, а цельное произведение, созданное одним автором, скорее художественное, чем религиозно-догматическое, своеобразная проповедь, рассчитанная прежде всего на эмоциональное воздействие. Исследователи полагают, что Евангелие Истины или было написано самим Валентином,

известным гностиком, о котором речь шла выше, или создано в кругу его ближайших учеников. Текст, открытый в Хенобоскионе, представляет собой перевод с греческого оригинала, который мог быть написан не позже 175 г. Образный язык, отсутствие запутанных мифологических рассказов о происхождении мира, скрытое переосмысление образов и выражений, почерпнутых из более древней христианской традиции, сделали это произведение доступным для восприятия в разных христианских группах, но главным образом, конечно, в группах гностического толка. Оно не было создано той сектой, которая скрывалась от мира в районе Хенобоскиона. Вероятнее всего, оно было занесено туда и затем включено в число «священных» книг этой секты.

В Евангелии Истины нет ни слова о втором пришествии, о страшном суде или о вознаграждении праведников в потустороннем мире. Автор этого сочинения обращается к человеку – отдельному, одинокому, который только внутри самого себя может обрести спасение. В таком подходе выражена крайняя степень отчуждения человека от окружающего мира, жизнь в котором для автора Евангелия Истины наполнена страхом, тревогой, неуверенностью. Распад традиционных общественных связей, который вызвал кризис античного мировоззрения, необычайно остро ощущается в этом произведении: человек живет в отрыве не только от чуждого ему мира, но и от других людей, поэтому проблемы этики, норм поведения не существуют для создателя Евангелия Истины. Он пытается освободить своих последователей от страха, причем, по сути, не только от страха перед миром, но и от страха перед Богом, страха, на котором основаны требования ортодоксальной христианской этики. Ведь «познание» Божества означало и соединение с ним.

Валентин и его ученики стремились переосмыслить христианское учение, оторвать его от жизненной конкретности, в которой происходит действие христианских преданий. Они обращались к абстрактному человеку, к его внутренней сущности вне реальных условий существования людей. Всеобщность христианской проповеди («нет ни еллина, ни иудея», как сказано в Посланиях Павла), которая обеспечила новой религии широкое распространение, нашла здесь свое крайнее выражение. Но в то же время

представление об индивидуальном озарении как единственном пути к Божеству создавало новых «избранных». Те, кто не смогли приобщиться к гносису, не спасались ни молитвами, ни покаянием, ни добрыми делами. Недаром смерть Иисуса, согласно Евангелию Истины, означала жизнь для «многих», но не для всех. Гностическое христианство было так же далеко от представлений о всеобщем равенстве, как и ортодоксальное направление, среди сторонников которого к концу II в. уже сложилось иерархическое управление общинами верующих.

Евангелие Филиппа. В отличие от Евангелия Истины, Евангелие Филиппа, также обнаруженное среди рукописей Хенобоскиона, представляет собой религиозно-философский трактат, предназначенный для более узкого круга читателей. Он содержит гностическую мифологию и символику, состоит из отдельных, не всегда связанных между собой рассуждений. Название «Евангелие Филиппа» стоит в конце рукописи. Рукопись относится к IV в., но греческий подлинник ее был написан во II в.

Много места уделено в этом произведении вопросам о происхождении и сущности мира, о «познании» истины, о том, кого можно считать подлинным христианином. В Евангелии Филиппа содержится открытая и скрытая полемика с другими христианскими направлениями.

Очень ясно проступает в этом евангелии характерное гностическое представление о разделении мира на противоположные начала: свет и тьму, жизнь и смерть, мужское и женское, правое и левое, истину и заблуждение. Добро и зло – лишь одно из противоречий, существующих в мире. Подобные представления имели очень древние корни. Уже в первобытном искусстве и мифотворчестве можно проследить дуалистическое восприятие мира. Но то, что было для первобытного человека естественным свойством окружающего мира, в религиозно-философских учениях II в. стало знаком его несовершенства и обреченности. Автор Евангелия Филиппа писал в этой связи: «Когда Ева была в Адаме, не было смерти. После того, как она отделилась от него, появилась смерть. Если она снова войдет в него и он ее примет, смерти больше не будет». Этот

разорванный, смертный мир не мог быть, согласно учению Евангелия Филиппа, создан абсолютным Божеством. Возникновение материального мира было ошибкой: «Мир произошел из-за ошибки. Ибо тот, кто создал его, желал создать его негибнущим и бессмертным. Он погиб и не достиг своей надежды. Ибо не было нерушимости мира и нерушимости того, кто создал мир...» Кто создатель мира – в Евангелии не сказано. Но там упомянуты различные «силы», «власти» (по-гречески – архонты), ангелы, которые заполняют разрыв между Божеством и миром. Архонты – злые силы – хотели запутать и поработить людей, так как они знали, что человек одного происхождения с тем, что «воистину хорошо».

Однако автор Евангелия Филиппа не просто человек, проповедующий гностический подход к миру, он еще и христианин. Поэтому он стремится включить в свои поучения и некоторые общехристианские положения, сочетая их с общегностическим мировоззрением. В отличие от Евангелия Истины, в Евангелии Филиппа была сделана попытка объяснить (при всем неприятии логического подхода) с гностической точки зрения многие христианские догматы и верования, приспособить одни и отвергнуть другие. Один из кардинальных вопросов, который встал перед автором (и продолжает стоять перед разными христианскими проповедниками), – это вопрос отношений между всеблагим Богом и миром зла. Если, согласно учению Евангелия Филиппа, мир создан по ошибке и управляется силами зла, то как сочетать с этим христианские представления о всемогуществе Бога и его вмешательстве в дела земные? Филипп предлагает свое толкование этой проблемы: зло не абсолютно, утверждает он. В конечном счете и злые силы подчиняются святому духу, «ибо они слепы из-за духа святого, дабы они думали, что они служат своим людям, тогда как они работают на святых». Святой дух управляет всеми силами: и теми, которые подчиняются, и теми, которые не подчиняются. Но из людей силы зла будут подчиняться только человеку совершенному. Что же должны делать люди для освобождения от сил зла? Одно – познать истину. «Логос сказал: «Если вы познаете истину, истина сделает вас свободными». Понятие свободы в Евангелии Филиппа, как и неоднократно упоминаемое им понятие рабства, не имеет ни малейшего социального оттенка. Эта свобода – духовная, связанная с мистическим гносисом. «Незнание – рабство. Знание (гносис) – это свобода», – сказано в Евангелии Филиппа.

Познать истину не просто: истина не пришла в мир открытой, она «пришла в символах и образах». И Евангелие Филиппа переполнено символами и образами, которые должны скрыть истину от «непосвященных» и открыть ее тем, кто эти символы может расшифровать.

Важное место в Евангелии Филиппа занимают рассуждения о людях, обладающих истинным знанием. В начале Евангелия проводится одна из основных идей его автора: люди, обладающие внутренним знанием истины, «таковы, каковы они с самого начала»; именно эти избранные люди создают других истинных людей. Эта мысль проводится и в других местах Евангелия. «Христос пришел выкупить некоторых: освободить одних, спасти других. Он выкупил тех, кто чужой, сделал их своими. И он отделил своих, тех, кого он положил залогом по воле своей». Итак, есть свои, «истинные люди»; чужие становится своими, если внутри себя обретают Божественную истину. Автор Евангелия Филиппа выступает против внешнего соблюдения обрядов, которое становилось характерным для многих христианских общин его времени. В этом Евангелии в различных выражениях проповедуется необходимость духовного слияния с Божеством. Автор весьма своеобразно толкует догмат о воскресении из мертвых: ему чужда вера в телесное воскресение, которая была, по существу, связана со стремлением народных масс получить вознаграждение за все страдания здесь, на земле, и в формах земной жизни. «Те, кто говорит, что умрут сначала и воскреснут, заблуждаются. Если не получат сначала воскресения, будучи еще живыми, [то] когда умирают – не получат ничего», – сказано в этом Евангелии. В другом месте со скрытой иронией говорится о наивных опасениях тех верующих, которые боятся «воскреснуть обнаженными». Ни плоть, ни кровь, учит автор Евангелия Филиппа, «не смогут наследовать Царствие Божие». Плоть Иисуса – Логос, а кровь его – дух святой; «те, кто получил это, имеет еду, и питье, и одежду». Именно эта, «истинная плоть», согласно Евангелию Филиппа, воскреснет.

Совершенство человека для автора Евангелия Филиппа лишено моральных характеристик: совершенный человек – это тот, кто облечется совершенным светом и сам станет светом. Но, став светом, человек тем самым перестает быть личностью. В этом учении крайний индивидуализм, выраженный в обращении к внутреннему миру изолированного

человека, сочетался с фантастическим стремлением преодолеть изолированность столь же крайним способом – соединением человеческого духа со всеобщей Божественной духовной сущностью. До какой же степени одинокими должны были чувствовать себя в окружающем мире люди, для которых «спасение» означало не только избавление от мира, но и отказ от своего «я»!

Однако автор не говорит о том, какими путями можно достичь этого гностического совершенства, этого растворения в «свете». И здесь кроется одно из глубоких противоречий гностического христианства. Первые христиане учили, что почитание распятого мессии, исполнение его заветов (которые каждая группа христиан формулировала по-своему) поможет спастись каждому уверовавшему в Христа. Авторы хенобоскионских евангелий заменили веру гносисом, мистическим озарением, но они не давали никаких советов относительно того, как, совершая одни поступки и не совершая других, обрести его.

Один из вопросов, который должен был встать перед гностиком-христианином, – это вопрос о том, как сочетать избранность пневматиков, людей, обладающих «духом», с христианской проповедью, обращенной ко всем людям, с идеей о том, что ученики и последователи Иисуса должны распространять его учение. Как бы в ответ на эти вопросы автор Евангелия Филиппа выдвигает мысль, что человек, не обладающий духовной сущностью, вовсе не человек, а животное в человеческом обличье. По его словам, Адам съел плод дерева, которое порождает животных; плод дерева животных породил людей-животных. Еще раз он возвращается к этой мысли в том месте Евангелия, где определяется, что именно должен делать ученик Бога. Ученик Бога должен распознать под телесными формами душу каждого. «Есть много животных в мире, имеющих форму человека. Когда он познает их, свиньям он бросит желуди, скотине ячмень, и солому, и траву, собакам он бросит кости. Рабам он даст всходы, детям он даст совершенное». Свиньи и псы в этом отрывке напоминают аналогичные образы в Нагорной проповеди из Новозаветного Евангелия от Матфея: «Не давайте святыни псам и не бросайте жемчуга вашего перед свиньями, чтобы они не попрали его ногами своими и, обратившись, не растерзали вас» (Мф. 7:6). Нагорная проповедь, содержащая, по-видимому, наиболее древнюю в Новом Завете

христианскую традицию, обращена ко всем уверовавшим в Иисуса. Псы и свиньи в ее контексте – враги, преследующие его учение, от которых надо оберегать «святыню». Проповедь изобилует моральными призывами. Именно в ней обещается награда «нищим духом» (или, по Евангелию от Луки, просто нищим). В Евангелии Филиппа знакомый образ претерпевает изменения: это не аллегорическое изображение врагов, а характеристика извечной сущности людей-животных, которые не способны постичь истину. Внешне образ сохраняется, но суть его меняется кардинально. Такое обращение с традиционными образами и символами было свойственно всем христианским направлениям, по-разному толковавшим эти образы и символы, продолжая при этом считать свое учение истинно христианским.

В приведенном отрывке из Евангелия Филиппа полностью отсутствует как социальный, так и этический аспект разделения людей. Для его автора существен только аспект духовный. Реальные отношения приводятся как пример, но им придается совершенно иной смысл: рабы здесь не рабы людей, а рабы мира, рабы своего незнания и дети здесь не дети в прямом смысле слова, а сыновья Бога, которых должен открыть ученик и которым он передает истинное учение. Итак, в гностическом понимании задача проповедника христианства заключается в том, чтобы найти «детей» и передать им «совершенное», т.е. помочь им обрести гносис, раскрыть свою истинную сущность. Отрицание значимости социального положения при определении их ценности, столь свойственное раннему христианству, проявляется в Евангелии Филиппа в том, что «дети Бога» могут быть найдены где угодно: «Жемчужина, если она брошена в грязь, не станет более презираемой и, если ее натрут бальзамом, не станет более ценной. Но всегда ценна для ее обладателя. Подобным образом сыновья Бога, где бы они ни были, всегда имеют ценность для их Отца». Избранные могут быть везде – и в грязи, и среди тех, кто «натирается бальзамом»! Позиция автора Евангелия Филиппа, как и позиция гностиков вообще, была социально индифферентна. У последних не было даже того сочувствия к несчастным и обиженным (нищим, калекам, вдовам), которое так явственно проступает в ранних христианских сочинениях. Утверждение, которое встречается в Евангелии Филиппа, что нижнее будет верхним, а верхнее

нижним, означает уничтожение того разделения на противоположности, которое свойственно несовершенному миру и которое отсутствует в мире совершенном. Правда, в Евангелии есть слова о том, что в этом мире рабы прислуживают свободным, а в царствии небесном свободные будут служить рабам, но и эта фраза звучит здесь аллегорически, ибо «рабы этого мира» освобождаются, если они познают истину.

Учение Евангелия Филиппа – для избранных, для тех, кто способен соединиться с Логосом. Этические проблемы, вопросы добра и зла, по-настоящему не волнуют его автора, хотя он, признавая себя христианином, не мог полностью обойти эти проблемы, столь остро стоявшие перед многими его современниками. Косвенно он выступает против аскетизма, проповедуемого некоторыми группами христиан, затрагивает и вопрос о существовании зла. Как и подобает христианину, он призывает уничтожить зло до корня в своем сердце, «но оно будет уничтожено, когда мы познаем его». Таким образом, без гносиса – мистического познания – невозможно уничтожение зла, и сам факт познания означает гибель зла. Для автора этого Евангелия нет хороших и дурных поступков, нет хороших и плохих людей, ибо добро не может существовать в этом мире отдельно от зла: «Свет и тьма, жизнь и смерть, правое и левое – братья друг другу. Их нельзя отделить друг от друга. Поэтому и хорошие не хороши, и плохие – не плохи, и жизнь – не жизнь, и смерть – не смерть. Поэтому каждый будет разорван в своей основе от начала. Но те, кто выше мира, – неразорванные, вечные». Проблемы этики, таким образом, переводятся в область мистического переживания, отрываются от поведения людей в реальной жизни.

Какое же место в этом учении занимает образ основателя христианства? Иисус – это Логос, который пришел спасти «некоторых» (т.е. тех, кто способен обрести гносис). Эта мысль ясно выражена в образном сопоставлении слепого и находящегося в темноте: «Если приходит свет, тогда зрячий увидит свет, а тот, кто слеп, – останется во тьме».

Земное существование Иисуса – лишь преображение мистического Логоса. В Евангелии Филиппа

сказано, что «он открылся так, как можно было видеть его он открылся великим как великий, он открылся малым как малый, он открылся ангелам как ангел, и людям как человек». Автор Евангелия признает воскресение Иисуса во плоти, но это некая «истинная плоть», в то время как плоть, в которой существуют люди, плоть неистинная. Ко времени написания Евангелия Филиппа уже появился миф о непорочном зачатии Иисуса от духа святого, Филипп специально останавливается на критике этого утверждения: «Некоторые говорили, что Мария зачала от духа святого. Они заблуждаются... Когда бывало, чтобы женщина зачала от женщины?» Последнее возражение основано на том, что в Евангелии Филиппа святой дух – женское начало, как и в тех не дошедших до нас христианских текстах, которые были написаны на арамейском языке (как уже говорилось, в арамейском языке святой дух женского рода). В качестве дополнительного аргумента приводятся слова Иисуса: «Отец мой, который на небесах». Автор Евангелия пишет, что Иисус не сказал бы этих слов, если бы у него не было другого Отца, он просто сказал бы «Отец мой». Полемика с догматом о непорочном зачатии показывает, что этот догмат появился сравнительно поздно. Он не был освящен древней традицией, и поэтому против него выступали многие христиане. Ясно также, что этот миф мог возникнуть только среди людей, не говоривших по-арамейски, т.е. за пределами Палестины.

Интересно, что в полемике с теми христианскими догматами, которые кажутся ему нелепыми, автор Евангелия Филиппа прибегает (как мы только что видели) к чисто логическому анализу слов, приписываемых традицией Иисусу. Когда же ему нужно дать свое объяснение каких-то мест из христианских преданий, он использует образно-символический подход.

В соответствии со своим представлением об Иисусе-Логосе, автор этого Евангелия толкует и имена, которыми тот назван в ранних Евангелиях: Иисус Назареянин Христос (мессия). Это не подлинные его имена, утверждает Филипп, так называли его апостолы. Подлинное имя Логоса – Тайна. Имя Иисус Назареянин Христос он тоже толкует как символы и иносказания: Иисус – искупление, «назара» – истина, «назареянин» – тот, кто от истины. Общий же смысл имени следующий: «Христос – тот, кто измерен. Назареянин и Иисус – тот, кто измерил его». Примечательно,

что прозвище «Назареянин» Филипп не связывает с городом, откуда, по преданию, происходил Иисус. Он воспринимает его как прозвище, т.е. так, как воспринимали его и многие иудеи, и, вероятно, последователи древней христианской группы назореев. Такое отношение к слову «Назареянин» показывает, что ко времени создания Евангелия Филиппа общепринятая подробная версия жизни Иисуса еще не сложилась, что были зафиксированы и почитались священными только предания, касающиеся самых существенных с точки зрения нового вероучения событий его жизни. Главным продолжало считаться содержание речений Иисуса, а не факты его биографии.

Евангелие Филиппа – произведение сложное и многозначное. Оно вобрало в себя и элементы античной философии с ее диалектическим подходом к миру, и восточные верования, и положения различных распространенных в то время религиозно-философских трактатов. Мы остановились здесь лишь на тех идеях этого Евангелия, которые представляют наибольший интерес для общей истории христианского учения, его эволюции. Это Евангелие отражает стремление создать учение, свободное от наивной веры в чудеса, учение, в центре которого стоял внутренний мир человека, но не каждого человека, а только того, кто способен «видеть свет». Как и автор Евангелия Истины, автор Евангелия Филиппа обращался только к избранным.

Евангелие Фомы. Наиболее близким к иудеохристианским и новозаветным Евангелиям оказалось найденное среди хенобоскионских рукописей Евангелие Фомы. Апостолу Фоме, можно сказать, повезло: его именем названы два Евангелия, ничего общего между собой не имеющие. Правда, ни одно из них церковь не признала священным. Хенобоскионское Евангелие Фомы состоит из отдельных притч и изречений, часто логически друг с другом не связанных. Иногда коротко дается указание на ситуацию, в которой произносятся речения. В Евангелии Фомы встречаются речения и притчи, содержащиеся в Новом Завете (главным образом в его трех Евангелиях) и в папирусных списках логиев. Речения эти иногда совпадают полностью, иногда – частично. Бывает, что логий, известный нам по текстам папирусов, разделяется и разные его части приведены в разных местах Евангелия. Кроме того, часто изменен контекст, в котором находится то или иное речение, и от этого существенно меняется его интерпретация.

Евангелие Фомы имеет большое значение для изучения не только воззрений египетских гностиков, но и становления христианской традиции, в том числе и новозаветной. Как и другие хенобоскионские находки, Евангелие Фомы представляет собой перевод на коптский язык с более раннего греческого источника, записанного, вероятно, если не в конце I в., то в самом начале II в. Оно создавалось приблизительно в то же время, что и канонические Евангелия, и восходит к тем же устным и письменным источникам. По-видимому, это Евангелие было одной из самых ранних попыток обработать в духе учения о логосе раннехристианскую традицию об Иисусе и его речениях. Оно было известно христианским писателям более позднего времени. Цитату из него приводит, например, Ориген. Вероятно, оно было распространено и за пределами Египта, во всяком случае за пределами группы гностиков, нашедших убежище в древнем Хенобоскионе. Название Евангелия стоит в конце рукописи.

Евангелие начинается словами: «Это тайные слова, которые сказал Иисус живой и которые записал Дидим Иуда Фома». Таким образом, с самого начала подчеркивается свойственное гностикам представление о тайности учения Иисуса. Тот, кто обретет истолкование этих слов, не вкусит смерти. Характерно, что спасение, бессмертие обретается не через веру или добрые дела, но через истолкование, «познание» скрытого смысла речений. Итак, уже во вступлении к Евангелию читатель предупреждается, что он не должен останавливаться на прямом восприятии написанного, а должен найти особый, невидимый поверхностному читателю смысл его. По существу, при всей своей внешней разнородности, Евангелие Фомы представляет собой попытку дать достаточно цельное гностическое толкование широко известным среди христиан поучениям, которые связывались с именем основателя христианства. Однако автор Евангелия Фомы не только дает возможность перетолкования этих поучений, вводя в них скрытый смысл, но и прибегает к прямой полемике с теми положениями учения отдельных христианских групп, которые он не разделяет.

Существенное место занимает в этом Евангелии вопрос о царстве Божием. Уже сам этот факт указывает на раннюю дату создания Евангелия. Оно появилось в то время, когда среди христиан разных направлений

одним из главных вопросов был вопрос о вознаграждении всех страждущих в царстве Божием. Когда наступит это царство? Наступит ли оно на земле, или нужно ожидать награды на небесах после смерти, и что в таком случае представляет собой этот небесный рай – вот что волновало тогда приверженцев новой религии.

В Евангелии Фомы вместо «царства Божия» обычно фигурирует просто «царство», или «царство Отца», или, реже, как в Евангелии от Матфея, «царство небесное». Уже в первых речениях автор полемизирует с представлениями о царстве Божием, как о чем-то конкретном во времени и пространстве: «Иисус сказал: если те, которые ведут вас, говорят вам: «Смотрите, царствие в небе!» – тогда птицы небесные опередят вас. Если они говорят вам, что оно в море, тогда рыбы опередят вас. Но царствие внутри вас и вне вас». В этом отрывке в уста Иисуса вложены слова, направленные против наивной веры народных масс в земные формы царства Божия, в осязаемую награду, которую они получат на земле или на небе за те несчастья, что выпали им на долю. Слова «те, которые ведут вас» намекают на то, что учение о царствии небесном – не общепринятое исконное христианское представление, а взгляды руководителей отдельных христианских общин. В конце Евангелия Фомы снова говорится о царстве Божием, но теперь поднимается вопрос о сроках его наступления: «Ученики его сказали ему: В какой день царствие приходит? Иисус сказал: Оно не приходит, когда ожидают. Не скажу: Смотрите там! Но царствие Отца распространяется по земле, и люди не видят его». Таким образом, в мучительных для христиан спорах о царстве Божием, которые отражены и в Новозаветных произведениях, автор Евангелия Фомы и те, чьи взгляды он отражал, заняли особую позицию: царство Божие – это извечно существующая божественная сущность (то же самое, что «свет» или «истина» в других гностических сочинениях). Оно вне людей, но оно и в них, и только внутри себя они могут обрести его. Эта мысль повторяется и в другом речении Евангелия. Ученики просят воскресшего Иисуса указать место, где он находится, на что тот отвечает: «Есть Свет внутри человека, и он освещает весь мир. Если он не освещает, то – тьма». Итак, автор Евангелия Фомы выступает против конкретных, предметных представлений о царстве Божием и

об Иисусе, который «сам и есть Свет». Такая трактовка царства Божия была порождена кризисом апокалиптических настроений, связанных с ожиданием скорого второго пришествия и страшного суда. Кризис этот неизбежно должен был наступить при столкновении религиозных идей с реальной действительностью. Царство Божие, согласно Евангелию Фомы, вне времени и пространства, и обрести его может только тот, в ком заложен Свет.

Сам Иисус в этом произведении исполнен тайны. Идея о невыразимости сущности Иисуса присутствует в эпизоде, где Иисус спрашивает учеников, кому он подобен. Петр сравнивает его с ангелом, Матфей – с мудрым философом, Фома же говорит: «... мои уста никак не примут сказать, на кого ты похож». Тогда Иисус сообщает ему тайно некие слова, которые тот не решается передать другим ученикам. В этом эпизоде отразились споры о природе Иисуса, которые велись в христианстве в период создания первых Евангелий. Сравнение Петра связано с представлениями о божественной сущности Иисуса; Матфей видит в нем человека, как видели в Иисусе человека, например, эбиониты. В ответе Фомы отражен гностический взгляд на сущность Иисуса, которая якобы не поддается определению и не нуждается в нем. Эту сущность можно передать только символически, и символ ее в Евангелии Фомы – разлитый повсюду Свет. Интересно в этом отношении, как использован в Евангелии Фомы логий о повсеместном присутствии Иисуса. В упоминавшемся выше папирусном фрагменте этот логий выглядит так: человек не одинок «и где будет один сам с собою, я с ним. Подними камень, и там найдешь меня, рассеки дерево – и там». В Евангелии Фомы словам о камне и дереве предшествует совсем иная фраза, характеризующая сущность Иисуса: «Я – свет, который на всех. Я – все: все вышло из меня и все вернулось ко мне». Здесь мы видим типичное для всех евангелистов обращение с традицией: берутся знакомые слова и вставляются в контекст, меняющий их смысл, или к известным словам прибавляется соответствующее толкование – и поучение приобретает совсем иную направленность. Создатели христианских «священных» книг не только почитали себя вправе поступать так с тем, что они услышали от проповедников или прочитали в более ранних записях, но видели свою заслугу именно в том,

что давали «истинное» понимание традиционных речений и преданий, их «единственно правильное» истолкование.

Когда создавалось Евангелие Фомы, гностическое христианство еще не отделилось окончательно от остальных христианских направлений. Христиане, которым был близок гностический подход к миру, все еще тесно были связаны с древней традицией. Первые записи речений, вложенных этой традицией в уста Иисуса, были и для них священными. В Евангелии Фомы есть речения, встречающиеся и в Новозаветных Евангелиях, и в папирусных фрагментах. Сопоставление их дает много интересного для выявления взглядов автора Евангелия и методов создания ранней христианской литературы. Например, к известным словам Иисуса: «Тогда говорит им: итак отдавайте кесарево кесарю, а Божие Богу» (Мф. 22:21) в Евангелии Фомы сделано добавление: «То, что мое, дайте мне». Это добавление отделяет Иисуса от Бога, в которого верили иудеохристиане, но который не был для автора Евангелия Фомы «единым и вездесущим началом», т.е. истинным Богом, которого он называет, как правило, «Отцом». Вероятно, этим объясняется и то, что в Евангелии опускается эпитет «Божие», когда речь идет о царстве Божием. Образ иудейского Яхве слишком тесно связан с христианским словоупотреблением «Бог», «Божие», поэтому христианин-гностик предпочел отказаться от этих слов в своем Евангелии, а там, где он не мог изменить почитаемых, устоявшихся речений, он сделал вставку, чтобы оторвать образ Иисуса от образа иудейского Бога. Возможно, в Евангелии Фомы определение «Божие» отброшено еще и потому, что во время написания этого произведения оно вызывало устойчивые ассоциации с царством Божиим на земле – тысячелетним царством добра и справедливости. Составители и редакторы Евангелия от Матфея из тех же соображений заменяли «царство Божие» на «царство небесное».

Интересно сопоставить приводимые в Евангелии Фомы речения, входящие и в Новозаветную Нагорную проповедь, с их каноническими вариантами. У Фомы эти речения приведены в разных местах Евангелия. Между прочим, это еще раз подтверждает вывод ученых, исследовавших Новый Завет, что Нагорная

проповедь как таковая никогда не была произнесена. В Евангелии Фомы сказано: «Блаженны бедные, ибо ваше –царствие небесное»; «Блаженны те, которых преследовали в их сердце; это те, которые познали Отца в истине»; «Блаженны вы, Когда вас ненавидят и вас преследуют...; Блаженны голодные, ибо чрево того, кто желает, будет насыщено». Эти речения ближе по форме к речениям Евангелия от Луки, чем к Евангелию от Матфея. В Евангелии от Луки также говорится о нищих и голодных: «И Он, возведя очи Свои на учеников Своих, говорил: Блаженны нищие духом, ибо ваше есть Царствие Божие. Блаженны алчущие ныне, ибо насытятся» (Лк. 6:20–21), в то время как у Матфея блаженство обещается «нищим духом», а насыщение – «алчущим и жаждущим правды» (Мф. 5:3–6), т.е. людям духовно чистым, сторонникам новой веры. В речениях, приведенных в Евангелиях от Луки и Фомы, где речь идет о бедняках, обиженных, гонимых, социальный аспект выражен, несомненно, резче, хотя, согласно Луке, наряду с бедными и голодными награду получат «плачущие», т.е. вообще все несчастные. В Евангелие Фомы были включены, по-видимому, наиболее древние варианты этих речений. Но как же в этом Евангелии конкретные бедняки и голодные сочетаются с гностическим подходом к людям, в соответствии с которым ценность представляют только те, кто имеет в себе «дух»? Автор Евангелия Фомы, вероятно, имел в виду возможность перетолкования речений; поэтому он добавил разъяснение к словам о преследуемых: «...те, которые познали Отца в истине». Кроме того, в Евангелии Фомы прибавлено обещание блаженства «избранным»: «Блаженны единственные и избранные, ибо вы найдете царствие. Ибо вы от Него, и вы снова туда возвратитесь». Такое добавление (в тексте оно помещено раньше, чем речение о блаженстве бедных) как бы дает направление для толкования тех речений, текст которых остался без изменений.

Чисто гностические идеи выражены в Евангелии Фомы в речении, где говорится о необходимости сделать верхнее нижним. Как и в Евангелии Филиппа, здесь имеется в виду уничтожение присущих миру (космосу) разделений на противоположности: для того, чтобы войти в царство, нужно сделать внешнее внутренним, верхнее – нижним, а мужское и женское – одним. Вообще для Евангелия Фомы, как отмечает

исследовательница этого памятника МК. Трофимова, характерно сочетание речений абстрактного и явно мистического содержания с притчами и примерами, значительно более конкретными, чем аналогичные тексты Новозаветных сочинений. Дело в том, что в отличие от Евангелий Нового Завета, которые подвергались неоднократным изменениям и редактированию вплоть до канонизации «священных» книг в IV–V вв., Евангелие Фомы в том виде, в каком оно дошло до нас, представляет собой один из первых опытов объединения идей ранних христианских групп с мистикой египетских гностиков. Далеко не все притчи и слова Иисуса, взятые автором Евангелия из устной или только что записанной традиции, он решился или сумел изменить, отредактировать. Но наряду с древними речениями приводятся логии отвлеченного характера, дававшие читателям своего рода ключ, с помощью которого они должны были проникнуть в «истинный» смысл, скрытый за конкретностью этих древних речений.

Более подробно и более образно, чем в Новом Завете, дается в Евангелии Фомы описание борьбы, которую должен вызвать приход Иисуса на землю. В первоначальном виде это описание, несомненно, относилось к наступлению страшного суда. Гностики могли толковать его как мистическую борьбу света с силами зла, как отделение избранных от всех остальных: «Может быть, люди думают, что Я пришел бросить мир в космос, и они не знают, что Я пришел бросить на землю разделение, огонь, меч, войну. Ибо пятеро будут в доме: трое будут против двоих и двое против троих. Отец будет против сына и сын против отца...» Основной текст этого речения имеет аналогии в Новом Завете; в Евангелии от Матфея сказано: «Не думайте, что Я пришел принести мир на землю; не мир пришел Я принести, но меч, ибо Я пришел разделить человека с отцом его, и дочь с матерью ее, и невестку со свекровью ее» (Мф. 10:34–35). В этом отрывке нет упоминания войны и огня и снято то напряжение, которое вызывает перечисление бед в отрывке у Фомы – «разделение, огонь, меч, войну...». В Евангелии от Луки аналогичная фраза еще менее внутренне напряженна: «Думаете ли вы, что Я пришел дать мир земле? Нет, говорю вам, но разделение; ибо отныне пятеро в одном доме станут разделяться...» (Лк. 12:51–52). Все три текста восходят к представлениям о конце света, свойственным христианам перед первым иудейским восстанием. В целом текст у

Фомы отражает, вероятно, более ранний вариант речения. Как и при включении речений, тексты которых дошли до нас на оксиринхских папирусах, составители и редакторы Евангелий от Матфея и от Луки смягчали апокалиптические настроения, выраженные в ранней традиции, отходили от представлений о скором наступлении конца света, а значит, и царства Божия на земле.

Интересна в Евангелии Фомы притча о пире, которая в разных вариантах приведена в канонических Евангелиях. У Фомы рассказывается, как некий человек послал раба позвать гостей на ужин, но все они стали отказываться: один – потому, что вечером должен получить деньги от торговцев; другой – потому, что купил дом; третий идет на свадьбу; четвертый купил деревню и должен ехать собирать подать... Тогда господин приказывает рабу пойти на дорогу и привести тех, кого он найдет. Притча эта в Евангелии Фомы кончается грозным предостережением: «Покупатели и торговцы не войдут в места моего Отца». У Луки также господин посылает раба звать гостей, которые, ссылаясь на дела, отказываются от приглашения. Тогда господин велит рабу пригласить «нищих, увечных, хромых и слепых» (опять свойственное раннему христианству обращение ко всем несчастным, отвергнутым существующим обществом), а затем и всех, кого он встретит на дороге. Заключительной фразы о торговцах и покупателях в тексте Луки нет. Там акцент делается на другом. В конце притчи сказано: много званых, но мало избранных, т.е. мало тех, которые последуют за истинным учением и благодаря этому получат награду. В Евангелии от Матфея званые не просто отказываются, но еще убивают рабов пригласившего их царя, за что тут же наказываются. В эту притчу добавлен эпизод с человеком, который пришел на пир одетый «не в те одежды» и за это был по приказу хозяина выброшен вон. Таким образом, согласно этому варианту притчи, наказываются не только те, кто не пожелал присоединиться к учению Иисуса, но и те, кто исповедует его неправильно («одетые не в те одежды»). Мораль в Евангелии от Матфея совпадает с моралью в Евангелии от Луки. Вариант притчи, приведенный в Евангелии Фомы, воссоздает живую бытовую картину. Причины отказа посетить пир здесь конкретизированы: в трех из четырех случаев такой причиной служит торговая сделка. Вывод, направленный против торговцев и

покупателей, кажется поэтому естественным следствием образного строя притчи, в то время как у Луки и Матфея причины отказа к морали притчи непосредственного отношения не имеют. Вполне возможно, что у Фомы приведен первоначальный вариант этой притчи, взятый им из источника, которым пользовался также и автор Евангелия от Луки. Однако последний, как это было свойственно всем раннехристианским авторам, использовал притчу для той морали, которая ему показалась более уместной.

Выпады против богатства и стяжательства содержатся и в других местах Евангелия Фомы. В одной из притч говорится о человеке, который хотел использовать свое добро, чтобы «засеять, собрать, насадить, наполнить... амбары плодами». Он подумал об этом «в сердце своем. И в ту же ночь он умер. Тот, кто имеет уши, да слышит!». Содержится там и характерное в этом отношении речение, не имеющее аналогий в Новом Завете: «Смотрите, ваши цари и ваши знатные люди – это они носят на себе мягкие одежды и они не смогут познать истину». Эти отрывки отражают настроения, которые были присущи первым христианам из низших слоев населения. Но сам факт включения их в гностическое Евангелие показывает, что за подобными настроениями не скрывалось никакой конкретной социальной программы. Богатство и накопительство – зло, потому что оно привязывает человека к грешному миру, толкает его на дурные поступки, несовместимые с христианским учением, а с точки зрения гностиков, мешает познать «истину». В гностических сочинениях все эти выпады против богатых, именно в силу их недостаточной конкретности, могли восприниматься как призывы уйти от реального мира в мир духовный, заменить ценности материальные ценностями духовными.

Интерес представляют речения из Евангелия Фомы, где обсуждаются вопросы поведения учеников Иисуса, исполнения ими определенных обрядов. Эти речения связаны со спорами, которые велись в среде христиан на рубеже I–II вв. по поводу различных формальных требований к верующим, сохранившихся от иудаизма или зародившихся уже в христианских экклесиях. Автор Евангелия Фомы резко выступает, например, против обряда обрезания. Ученики задают Иисусу вопрос о пользе обрезания, и тот отвечает на него так: «Если бы оно было полезно, Отец зачал бы их в матери обрезанными. Но истинное обрезание в духе

обнаружило полную пользу». Полемизируя со сторонниками соблюдения иудейских обрядов, автор приводит вполне логически построенный аргумент, восходящий к представлениям о разумном устройстве мира (кстати, не свойственным гностическим учениям). Метод полемики здесь заимствован из античной традиции, освободиться от которой людям, выросшим в окружении античной культуры, было трудно. Они могли сознательно отбрасывать античную традицию, обращаться при разработке своего учения к восточной мудрости, но в спорах с другими учениями они возвращались к приемам, разработанным античной логикой и риторикой. Поэтому критика христиан христианами подчас была не менее содержательной, чем критика христианства со стороны его языческих противников.

Евангелие Фомы призывает, вероятно, к разрыву с иудейством и в речении, где говорится о том, что нельзя человеку сесть на двух коней, натянуть два лука, а рабу – служить двум господам. В конце этого речения подчеркивается, что новое вино не наливают в старые мехи и не накладывают старую заплату на новые одежды.

В Евангелии Фомы рассмотрены вопросы о молитве, постах и раздаче милостыни – тех действиях, которые казались многим христианам основным путем достижения спасения на небе. Мы уже не раз говорили о том, какую роль в христианских общинах играла благотворительность: раздача милостыни казалась им единственно возможным способом объединения богатых и бедных в рамках реального мира. Но автор Евангелия Фомы остро ощущал внешний, формальный характер всех этих действий, не связанных с внутренним изменением человека. В одном из приведенных им речений Иисус в ответ на вопрос учеников, нужно ли им поститься, молиться и подавать милостыню, отвечал: «Не лгите и то, что вы ненавидите, не делайте этого». Здесь подчеркивается, что внешнее выполнение моральных и религиозных требований может привести ко лжи и лицемерию. В другом месте Евангелия в уста Иисуса вкладываются еще более резкие слова: «Если вы поститесь, вы зародите в себе грех, и если вы молитесь, вы будете осуждены, и если вы подаете милостыню, вы причините зло своему духу». Ученики могут есть любую пищу, какую им дадут.

Единственное, что от них требуется, – это лечить больных. В конце этого отрывка приведено речение, имеющееся и в Новом Завете: «Ибо то, что войдет в ваши уста, не осквернит вас, но то, что выходит из ваших уст, осквернит вас». У Фомы последняя фраза, будучи заключением ко всему отрывку, имеет более широкий смысл: самое главное – духовное преображение человека, его внутренняя сущность. Автор выступает даже против молитв, ибо молитва – это просьба о помощи, о божественном вмешательстве, а человек, согласно восприятию гностиков, должен обрести «свет» внутри себя и тем спастись. Лечение больных, пожалуй, единственная обязанность учеников по отношению к другим людям. Христианин, даже гностического толка, на том раннем этапе формирования христианства не мог отбросить это требование: ведь в самых древних рассказах об Иисусе основные «чудеса», совершенные им, сводились к исцелению больных. В более поздних произведениях гностиков эта проблема уже не затрагивается.

Отголоском самой древней традиции в христианском учении является речение о необходимости широко распространять новое учение: «То, что ты слышишь ухом, возвещай это другому с ваших кровель. Ибо никто не зажжет светильника и не ставит его под сосуд, и никто не ставит его в тайное место...» Похожие места есть в Новозаветных Евангелиях. Эта фраза, как мы уже говорили при описании зарождения христианства, представляет собой полемику с замкнутостью кумранских ессеев. В Евангелии Фомы она кажется противоречащей тайности учения, о котором сказано в начале Евангелия. По-видимому, в пору создания Евангелия Фомы у его автора, как и у многих других христиан, не сложилось еще ясного представления о том, кому следует проповедовать новое учение: всем ли, независимо от социального и этнического происхождения, или только иудеям, или тем, кто способен воспринять «истину»... Автор Евангелия Фомы склонялся к последнему принципу. Но древнее речение он все-таки включил в свое произведение, поскольку оно, вероятно, было включено в списки логиев, которыми он пользовался.

В Евангелии Фомы сохранился ряд моральных требований, содержащихся и в Нагорной проповеди. В нем есть речение о необходимости любить брата своего, но нет призывов любить врагов своих, так как это не соответствовало представлениям об избранности «духовных», которые только и были братьями между собой (как были ими иудейские

сектанты, к которым первоначально обращались слова этой проповеди).

Евангелие Фомы отражает тот период развития христианства, когда вера первых немногочисленных групп христиан в скорое второе пришествие начала изживать себя; когда одни христиане искали путей приспособления к окружающему миру, другие – к освобождению от него, но не реальному, а духовному; когда стал расширяться этнический состав христиан, повлиявший на отношение их к иудейским обрядам; когда начала вырабатываться христианская этика и появилась необходимость определенных формальных действий, таких, как соблюдение постов и молитв. Евангелие Фомы показывает нам, каким сложным был путь развития христианства, какой неопределенной была христианская традиция. Изучение этого Евангелия в сравнении с Евангелиями Нового Завета приводит к выводу, что расхождения между «священными» книгами, о которых столько написано во всех исследованиях, посвященных Новому Завету, не были случайными несовпадениями, неточностями, они были неизбежным следствием самого творческого метода составителей этих книг, составителей, которые весьма свободно обращались с заимствованиями из устных рассказов и первых записей. Они писали свои произведения не для того, чтобы передать информацию, а затем, чтобы дать свое толкование учения. И Евангелие Фомы наглядно показывает, сколь различным по смыслу могло быть толкование одного и того же речения.

Мы рассмотрели только три произведения из обширной хенобоскионской библиотеки, но, на наш взгляд, этого достаточно, чтобы показать, какое большое значение для исторической науки имела данная находка. Книги из Хенобоскиона раскрыли целое направление религиозно-философской мысли древности, дали возможность судить о противоречивом развитии раннехристианских верований, сравнить христианские писания, признанные «священными», не с отрывками из ранних апокрифов, приводимыми в произведениях христианских богословов, а с целыми произведениями, авторы которых активно спорили с другими направлениями в христианстве.

Раздел 9 Апокрифические сказания о детстве Иисуса и Евангельских персонажах

9.1 Евангелие детства

Наряду с Протоевангелием Иакова большой популярностью пользовалось описание ранних лет жизни Иисуса, созданное во II в. Апокрифов о детстве Иисуса было создано несколько, но все они восходят к так называемому Евангелию детства, полное название которого в рукописях – «Сказание Фомы израильского философа, о детстве Христа» (по упомянутому в первых строках имени автора – «Я, Фома израильтянин»). В связи с восприятием Иисуса как могущественного Божества появилась потребность описать его ранние годы, показать его чудотворцем с самого детства. Такое восприятие Божества соответствовало античной мифологии: так, Геракл (культ его был распространен в I–II вв. в римских провинциях), будучи в пеленках, задушил двух огромных змей. Аналогичные представления встречаются и на Востоке: в индийских сказаниях о детстве Кришны рассказывается о его шалостях и чудесах, им совершенных, (победа над демонами, поглощение лесного пожара и т.п.).

В Евангелии от Фомы повествуется о чудесах, совершенных Иисусом в возрасте от пяти до двенадцати лет. Однако это не просто развлекательный рассказ, в нем ясно ощутима теологическая направленность. Уже в детстве происходят события, которые как бы являются знаками (знамениями) его будущей проповеди и его деяний. В этом произведении ясно ощущается влияние гностических произведений; с гностиками-маркосианами (сторонниками некоего Марка) связывает это Евангелие Ириней. Гностики интересовались детством Иисуса именно потому, что они

по существу не признавали его человеческой природы и полагали, что Иисус-ребенок обладал теми же неземными свойствами, что Иисус-взрослый.

Характерен в этом отношении сохранившийся рассказ из гностического сочинения «Пистис София». Там говорится, как в дом Иисуса (когда тому было три года) пришел мальчик (дух), абсолютно похожий на Иисуса; сам маленький Иисус в это время работал в винограднике с отцом. Дух спросил: «Где находится Иисус, брат мой?» Испуганная Мария привязала пришельца к кровати и пошла к Иосифу. Когда Иисус услышал ее слова, он сказал: «Где же он, ибо я ждал его здесь». Когда мальчик вошел в комнату, дух освободился, они обнялись и стали одно. В этом рассказе слияние духа с Иисусом произошло, когда Иисус был совсем маленьким. Но это слияние не имело того религиозного смысла, какое имело сошествие духа в виде голубя на пророка Иисуса во время крещения: до слияния с пришельцем Иисус не пугается, объявляет, что ждал его, обнимает духа, узнает его – мальчик, таким образом, согласно этой легенде, уже обладал сверхъестественными свойствами, обладал «гносисом» – знанием божественным. Для рассказа из «Пистис София» характерно использование бытовых деталей (как и в Протоевангелии Иакова): ребенок, работающий с отцом в винограднике, кровать, к которой привязывают духа. Эта бытовая детализация противостоит тайному, непостижимому для окружающих смыслу происходящего.

Видимый мир, мир зримых, конкретных вещей, в котором даже Мария не узнает духа и действует в соответствии с примитивными человеческими реакциями, противопоставлен миру скрытому – истинному, с точки зрения гностиков.

Под влиянием подобных рассказов создано и Евангелие детства Фомы. Это произведение – многослойный рассказ, где бытовое повествование об играх детей, о школе, колке дров и т.п. как бы скрывает истинный смысл, который может раскрыться только тем, кто познает значение чудес, совершаемых мальчиком Иисусом. В Евангелии детства еще в большей степени, чем в Протоевангелии Иакова, особую роль играет деталь. В Новозаветных Евангелиях детали часто опускались как несущественные. Более или

менее подробно объяснялись те эпизоды, которые имели теологическое значение. Так, в Евангелии от Луки обосновывалось отправление Иосифа в Вифлеем, так как, согласно Ветхозаветным пророчествам, мессия должен был родиться в Вифлееме. Однако, почему Мария жила у Елизаветы, Лука не объясняет, ибо ему было важно только показать связь Иисуса и Иоанна Крестителя. В Евангелии от Матфея не дается объяснения причин переселения Иисуса из Назарета в Капернаум: «…и, оставив Назарет, пришел и поселелся в Капернауме приморском, в пределах Завулоновых и Неффалимовых» (Мф. 4:13). Это были детали подлинной биографии Иисуса, сохраненные традицией, но специально вероучительного смысла они не имели. Автор Евангелия детства вводит детали бытовые: дети играют у ручья, Иисус лепит птичек из глины, мать посылает его за водой с глиняным кувшином, сосед ранит ногу топором. Правда, эти детали взяты не из ранней христианской традиции, где могли быть отзвуки подлинных событий, и не из собственного знания автором быта маленького палестинского поселения – он его явно не знал, – они сконструированы в соответствии с идейной и художественной задачей произведения и запросами читателей. Автора не интересовало, лепили ли галилейские мальчики птичек из глины, начинали ли они свое обучение в школе с греческой азбуки, называли ли их греческими именами. Он писал для грекоязычных читателей, которые тоже этого не знали. Ему было важно включить чудо в повседневную жизнь, которая выглядела бы привычно для этих читателей.

Они верили описанию и верили в чудо, которое произошло в жизни, так похожей на их собственную. Включенность чуда в квазибытовую реальность порождала надежду на то, что и в их обыденном существовании вера может привести к чуду. Но чудеса, совершаемые Иисусом в приземленном мире маленького поселка, несли и иную смысловую нагрузку: они выступали в резком противопоставлении этому миру, как напоминание о том, что вне видимого мира существует иной, в который нельзя проникнуть всякому. Очень ясно видно такое противопоставление в эпизоде с оживлением умершего ребенка. Там сказано, что после того, как он воскресил дитя и отдал его матери, Иисус пошел играть с

другими детьми, т.е. чудотворец, только что произносивший сакральные слова, становится, по видимости, обычным ребенком.

Композиция Евангелия детства достаточно проста: каждый эпизод содержит рассказ о чуде, совершенном маленьким Иисусом; иногда указывается, в каком возрасте он совершил его. В целом первые эпизоды посвящены описанию чудес, связанных с наказанием противников Иисуса: умер мальчик, который толкнул его, ослепли люди, которые жаловались на него Иосифу, учитель, который осмелился поднять на него руку, упал замертво. Автор сразу же внушает своему читателю, что Иисус – всемогущее и грозное, даже жестокое божество.

Однако в дальнейших эпизодах вводятся чудеса исцеления и воскрешения: Иисус воскресил мальчика, упавшего с крыши, правда, не из жалости к мальчику, а потому, что родители погибшего обвинили Иисуса в том, что мальчика столкнул он. Иисус не просто воскресил его, но заставил свидетельствовать, что тот упал случайно. Иисус исцеляет соседа, поранившего себя топором, и брата Иакова, которого укусила змея. Когда новый учитель признал Иисуса исполненным благости и мудрости, мальчик сказал, что ради него, свидетельствовавшего истинно, будет исцелен и тот, наказанный учитель. Таким образом, показав сначала возможности наказания, автор Евангелия детства показывает дальше возможность милости, чуда не только наказания, но и спасения, причем ради одного, избранного он может помиловать и других – проклятых. Само наказание содержит в себе аллегорию: не видящие истины теряют зрение на самом деле.

Автор видит за каждым деянием Иисуса – возмездием или спасением – высший смысл: наказание также служит тому, чтобы «слепые в сердце своем» прозрели.

Почти все чудеса исцеления совершаются Иисусом-ребенком публично, дважды он говорит спасенным: «И помни обо мне» (добавление это отсутствует при описании исцелений в Новозаветных Евангелиях). Спасение, как и наказание, важно не само по себе, оно, по мысли автора апокрифа, должно служить

обращению неверующих; призыв помнить о чуде содержит и скрытое предостережение «забывчивым» – призыв этот адресовался не только персонажам Евангелия детства, но и его читателям.

Кроме чудес наказания и исцеления в Евангелие детства включены эпизоды с чудесами, которые должны раскрыть в наглядных образах учение Иисуса или его будущее. Все описания подобных чудес имеют помимо стремления еще раз продемонстрировать сверхъестественную сущность Иисуса скрытый смысл: и двенадцать воробьев, которых он послал лететь, – символ двенадцати апостолов, которых он пошлет проповедовать, и Иисус-сеятель, собравший невиданный урожай с брошенного им зерна, – символ сеятеля истинной веры, распространенный образ в христианских писаниях (этот образ есть и в канонических, и в апокрифических Евангелиях), и Иисус, принесший воду в своей одежде, – символ живой воды веры. Но то, что было в ранних Евангелиях притчей, в Евангелии детства становится свершением в соответствии с постоянно повторяющимися словами: все, что он говорит, становится деянием, чудом, которое надо постигнуть.

В рассказах о чудесах, совершенных Иисусом, кроме проблемы истинного и видимого выступает еще одна проблема, волновавшая христиан во II в., – проблема наказания и заступничества. Первоначальное христианство было прежде всего религией «спасения», уверовавшие в искупительную миссию Христа ощущали свою избранность. Сам акт крещения означал для них возможность спасения от смерти. В ранней традиции Иисус не карал своих недругов. В Евангелии от Луки рассказывается, что Иисуса не приняли жители селения самаритян и разгневанные ученики предложили призвать на это селение «небесный огонь», Иисус же запретил им («…ибо Сын Человеческий пришел не губить души человеческие, а спасать. И пошли в другое селение». (Лк. 9: 53–56). Слушавшие подобные рассказы ждали награды за свои страдания в царстве Божием на земле, а не сиюминутной мести своим обидчикам: возмездие должно было раз и навсегда совершиться во время Страшного суда. Все те, кто не последовал за Христом, должны быть брошены в «геену огненную», или, как сказано в Евангелии от Матфея в притче о пире, «во тьму внешнюю». Но со

временем перед христианами, продолжавшими существовать все в той же земной, трудной, исполненной несчастьями жизни, встал вопрос об этих несчастьях как наказании Божием, причины которого еще со времени древних восточных произведений о «невинных страдальцах» (наиболее яркий пример дан в Ветхозаветной Книге Иова) были непонятны людям. Бог, насылающий несчастья, невольно приобретал черты грозной и непонятной силы, жестоко карающей за малейший проступок (гибелью за разбрызганную воду – Евангелии детства). Естественно, что карающее Божество должно было наказывать всех, кто не признавал его, – и христиане, невзирая на проповеди милосердия, надеялись, что их гонители и преследователи погибнут так же, как и те, кто осмелился обидеть мальчика Иисуса. Тема наказания стала явственно проявляться в христианской литературе II–IV вв.: в Апокалипсисе Петра, созданном, по-видимому, во II в., наряду с описанием рая дается подробное описание ада с перечнем всех проступков и грехов, за которые полагались наказания, а в более позднем Евангелии Никодима к совершенно фантастическому описанию суда над Иисусом присоединено никак не связанное с первой частью сказание о сошествии Христа в ад.

Менее определенно, но все же ощутимо присутствует в Евангелии детства тема «заступничества», которая также отражала умонастроения христиан того времени, когда шел процесс распространения новой религии вширь.

Среди христиан, принявших крещение к середине II в., были люди разного социального статуса, разных занятий, разных нравственных возможностей. Уже в посланиях Павла речь идет о конфликтах внутри христиан, о нарушениях норм христианской этики; среди христиан появлялись люди, состоявшие на государственной службе, выполнявшие предписания, которые не всегда сочетались с их религиозными убеждениями, но наряду с людьми, отрекавшимися от христианства во время преследований, были и люди, готовые претерпеть любые мучения за веру. В такой ситуации среди рядовых христиан, которые, с одной стороны, видели недостатки и немочи друг друга, а с другой –

принимали свои несчастья за Божью кару, начинает возникать надежда на «заступников», посредников между ними и карающим Божеством (этот психологический фактор способствовал, в частности, и выделению клириков как людей, выступавших такими «посредниками»). В Евангелии детства тема прощения «ради праведников» проявляется в нескольких эпизодах: Иисус обещает молчать, т.е. сдерживать свой гнев, ради просьб Иосифа, хотя Иосиф и не понимает истинного смысла его деяний. Затем, после того, как учитель Закхей был потрясен его мудростью и признал его «Богом или Ангелом», Иисус помиловал тех, кого он наказал. Правда, это помилование было сделано не только ради учителя, но и для того, чтобы наказанные и прощенные уверовали в него. И еще в одном эпизоде с учителем (возможно, эти эпизоды дублированы при переписке и редактировании; первоначально существовало только два учителя: один, ударивший Иисуса, и другой, признавший его) Иисус прямо говорит: «...раз ты говорил и свидетельствовал истинно, ради тебя тот, кто был поражен, исцелится». Здесь четко сформулирована мысль о том, что Иисус простил согрешивших против него ради уверовавшего в него и свидетельствовавшего о нем, т.е. не их раскаяние, а поверивший в него и постигший его сущность выступает их спасителем. Надежда на заступников как бы компенсировала страх перед грозным Божеством, в которое все больше и больше превращался Иисус в фантастических представлениях его последователей.

9.2 Сказания о Марии

В двенадцати коленах Израиля был Иоаким, очень богатый человек, который приносил двойные дары Богу, говоря: «Пусть будет от богатства моего всему народу, а мне в отпущение в умилостивление Господу». Наступил великий День Господнен, когда сыны Израиля приносили свои дары. И выступил против него (Иоакима) Рувим, сказав: «Нельзя тебе приносить дары первому, ибо ты не создал потомства Израилю». И огорчился очень Иоаким, и стал смотреть родословную двенадцати племен народа, говоря: «Поищу в

двенадцати коленах Израиля, не я ли один не дал потомства Израилю». И исследовав, выяснил, что все праведники оставили потомство Израилю. Вспомнил он и об Аврааме, как в его последние дни Бог даровал ему сына Исаака. И столь горько стало Иоакиму, и не пошел он к жене своей, а ушел в пустыню, поставил там свою палатку и постился сорок дней и сорок ночей, говоря: «Не войду ни для еды, ни для питья, пока не снизойдет ко мне Господь, и будет мне едою и питьем молитва».

А жена его Анна плакала плачем и рыданием рыдала, говоря: «Оплачу я свое вдовство, оплачу мою бездетность». Но вот настал великий День Господнен, и сказала ей Юдифь, служанка ее: «До каких пор будешь ты терзать душу свою? Ведь настал великий День Господнен, и нельзя тебе плакать. Возьми головную повязку, которую мне дала госпожа за работу: не подобает мне носить ее, ибо я слуга, а повязка несет знак царственности». Анна ответила: «Отойди от меня, не буду я этого делать: Господь унизил меня. Не соблазнитель ли внушил тебе прийти, чтобы и я совершила грех вместе с тобою?». И ответила Юдифь: «Зачем я буду тебя уговаривать? Господь закрыл твое лоно, чтобы у тебя не было потомства в Израиле». И огорчилась очень Анна, но сняла свои одежды, украсила свою голову, надела одежды брачные и пошла в сад, гуляя около девятого часа, и увидела лавр, и села под ним и начала молиться Господу, говоря: «Бог моих отцов, благослови меня и внемли молитве моей, как благословил Ты Сарру и дал ей сына Исаака».

И, подняв глаза к небу, увидела на дереве гнездо воробья и стала плакать, говоря: «Горе мне, кто породил меня? Какое лоно произвело меня на свет? Ибо я стала проклятием у сынов Израиля, и с осмеянием меня отторгли от храма. Горе мне, кому я подобна? Не подобна я птицам небесным, ибо и птицы небесные имеют потомство у Тебя, Господи. Не подобна я и тварям бессловесным, ибо и твари бессловесные имеют потомство у Тебя, Господи. Не подобна я и водам этим, ибо и воды приносят плоды у Тебя, Господи. Горе мне, кому подобна я? Не подобна я и земле, ибо земля приносит по поре плоды и благословляет Тебя, Господи».

И тогда предстал пред ней Ангел Господнен и сказал: Анна, Анна, Господь внял молитве твоей, ты зачнешь и родишь, и о потомстве твоем будут говорить во всем мире. И Анна сказала: «Жив Господь Бог мой! Если я рожу дитя мужского или женского пола, отдам его в дар Господу моему, и оно будет служить Ему всю свою жизнь». И пришли вестника два и сказали ей: «Муж твой, Иоаким, идет идет со своими стадами: ибо Ангел явился к нему и возвестил: Иоаким, Иоаким, Бог внял молитве твоей. Иди отсюда, ибо жена твоя Анна зачнет во чреве своем». И пошел Иоаким, и приказал своим пастухам, сказав: «Приведите десять чистых без пятен агниц, будут они для Господа Бога моего, и приведите мне двенадцать молодых телят, и будут они для жрецов и старейшин, и сто козлят для всего народа». И вот Иоаким подошел со своими стадами, и Анна, стоявшая у ворот, увидела Иоакима идущего, и, подбежав, обняла его, и сказала: «Знаю теперь, что Господь благословил меня: будучи вдовою, я теперь не вдова, будучи бесплодною, я теперь зачну!». И Иоаким в тот день обрел покой в своем доме. Такова первоначальная история рождения Марии отраженная в Евангелии Иакова, или «Истории Иакова о рождении Марии».

В первые века существования христианства были разные точки зрения по отношению к Марии. Эбиониты, учившие, что святой дух снизошел на человека Иисуса во время крещения, считали его мать обыкновенной женщиной, женой плотника Иосифа. В писаниях гностиков имя Мария упоминается довольно часто, но, как правило, речь идет об ученице Иисуса – Марии Магдалине. Мария – мать Иисуса сама по себе существенного значения в их учениях не имела. У гностиков существовала версия рождения Христа, по которой сам Иисус-логос явился к ней в виде архангела Гавриила. В Евангелии Филиппа обыгрывается тот факт, что мать Иисуса, его сестра и Мария Магдалина носили одно и то же имя: «Ибо Мария – его мать, его сестра и его спутница». Здесь Филипп рассматривает это совпадение как выражение гностической идеи о единстве во множестве. Биография Марии, ее земная жизнь гностиков не интересовала.

В Новом Завете Мария тоже не занимает сколько-нибудь важного места. Правда, женщина, рождающая в муках дитя, предстает в видениях Откровения Иоанна, но ничего человеческого в ней нет: «Жена, облеченная в солнце; под ногами ее луна, и на голове ее венец из двенадцати звезд. Она имела во чреве, и кричала от

болей и мук рождения». Женщину эту преследует дракон, который хочет вступить в борьбу «с прочими от семени ее, сохраняющими заповеди Божий и имеющими свидетельство Иисуса Христа». Описание «жены, облеченной в солнце», как и остальных видений в Апокалипсисе, представляет собой аллегорию, которая нуждается в толковании, в постижении ее скрытого смысла. Нет следов почитания матери Иисуса и в Посланиях Павла.

В самом раннем из канонических Евангелий, Евангелии от Марка, описание рождение Иисуса отсутствует; рассказ о нем начинается с прихода Иисуса из Галилеи и крещения его Иоанном. Поскольку автор этого Евангелия не интересуется рождением Иисуса, то и о матери он упоминает редко и вскользь.

В Евангелиях от Матфея и от Луки приводятся родословные отца Иисуса – Иосифа: его род возводится к царю Давиду. Появление в Евангелиях этих генеалогий, отличных одна от другой, было связано с устной традицией, считавшей, что Иисус принадлежит к роду Давида, из которого, согласно иудейским верованиям, и должен происходить помазанник Божий – Мессия. Когда складывались легенды о предках Иосифа, последний, естественно, должен был считаться родным отцом Иисуса и, следовательно, никаких особых заслуг его матери не приписывалось. Однако в тех же Евангелиях отражена и начавшая складываться в период их создания легенда о непорочном зачатии Марией Иисуса, об его рождении от Духа Святого. В связи с появлением этой легенды в христианской традиции начинает выделяться образ матери Иисуса.

В Евангелии от Матфея рассказы о непорочном зачатии менее подробны, чем в Евангелии от Луки, который вводит описание благовещения, т.е. того, как к Марии явился ангел и объявил, что она зачнет от Святого Духа. Но о дальнейшей жизни Марии – в период проповеди Иисуса, во время суда над ним и после его казни – в первых трех Евангелиях Нового Завета ничего не сказано. Мать Иисуса даже не названа среди присутствовавших при распятии. Только в Евангелии от Иоанна Мария, мать Иисуса, оказывается у креста и Иисус поручает ее своему любимому ученику (т.е. Иоанну, от имени которого написано четвертое

Евангелие). В Деяниях апостолов упоминается Мария, мать Иисуса: «Все они единодушно пребывали в молитве и молении, с некоторыми женами и Мариею, Матерью Иисуса, и с братьями Его» (Деян. 1:14). Вот и все сведения о Марии, содержащиеся в каноне. Такое отношение к ней не случайно: ведь в проповедях ранних христиан звучали призывы отречься от родных, заменить братство по крови братством по вере. Достаточно вспомнить эпизод, приведенный в Евангелии от Марка. Когда Иисусу сказали, что мать и братья зовут его, он ответил: «И ответил им: кто матерь Моя и братья Мои? И обозрев сидящих вокруг Себя, говорит: вот матерь Моя и братья Мои...» (Мк. 3:33–34). Об этом идет речь и Евангелии от Луки: «И пришли к Нему Матерь и братья Его, и не могли подойти к Нему по причине народа» (Лк. 8:19). Аналогичное речение содержится и в хенобоскионском Евангелии Фомы.

В сказаниях о Марии, появившихся как дополнение к ранним Евангелиям, прежде всего описывались ее детские и девичьи годы. В этих сказаниях Мария с самого начала выступает избранницей Божией. Наиболее подробный рассказ о детстве Марии содержится в так называемом Евангелии Иакова, или «Истории Иакова о рождении Марии». Интересно отметить, что Мария, согласно этому сказанию, происходит из рода Давида. Автор его пытался таким путем снять ощущавшееся самими христианами противоречие между верой в непорочное зачатие и верой в происхождение Иисуса от потомков царя Давида, соединить две различные и разновременные традиции. Евангелие (в научной литературе его иногда называют «протоевангелие») Иакова начинается с описания того, как будущие родители Марии, престарелые Иоаким и Анна, скорбят о своей бездетности. Иоаким удаляется в пустыню пасти стада, а жена его молит Бога послать ей ребенка. Наконец появляется ангел, возвещающий, что у Анны родится дочь. Родители дают обет посвятить дочь Богу. Когда Марии минуло три года, Иоаким во исполнение обета отвел дочь в Иерусалимский храм, чтобы она там воспитывалась. На этом эпизоде и основан праздник введения во храм. В храме Мария оставалась до двенадцати лет. Интересно отметить, что Мария, по этому сказанию, не питалась обычной пищей, ангелы приносили ей пищу небесную. Здесь опять, как и в сказании о детстве Иисуса, мы видим переплетение

отголосков гностических учений с древними языческими верованиями. Мы уже говорили о том, что виднейший идеолог гностического христианства Валентин писал о том, что Иисус «ел и пил особым образом». Как здесь не вспомнить, что Боги древних греков тоже пили особый напиток – нектар и питались особой пищей – амброзией. Низведенные с философских высот доктрины гностиков переосмысливались в традиционно-сказочном духе и способствовали появлению в христианской мифологии новых фантастических деталей.

Когда Марии исполнилось двенадцать лет, повествуется в Евангелии Иакова, жрецы храма по велению ангела созывают вдовцов, чтобы выбрать среди них хранителя (опекуна) Марии. Когда старики-вдовцы собрались, из посоха, с которым пришел плотник Иосиф, вылетела голубка и села ему на голову. Марию вручили Иосифу, чтобы он охранял ее девственность.

Далее в Евангелии Иакова рассказывается о том, как Иосиф обнаружил беременность Марии, как их вызвали в храм и заставили пройти испытание «водою ревности». Это был древний обычай, восходивший еще к первобытным временам: людям, подозревавшимся в прелюбодеянии, давали выпить воду, смешанную с грязью. Если они без болезненных последствий проглатывали отвратительную жижу, то объявлялись невиновными. Естественно, в сказании Иакова Иосиф и Мария легко проходят через это испытание.

История Марии кончается рассказом о том, как она прячет младенца Иисуса от преследования Ирода в яслях для скота. Автор использовал здесь образ яслей, столь близкий первым христианам из низов общества, но в другом контексте, чем в Евангелии от Луки (у Луки Иисус рождается в яслях). В дошедших до нас рукописях после этого рассказа следует повествование о гибели Захарии – отца Иоанна Крестителя. Ирод приказал его убить за то, что тот отказался выдать ему младенца Иоанна. Это повествование явно взято из разных рассказов об Иоанне и к истории Марии отношения не имеет.

Оба Евангелия – Фомы о детстве Иисуса и Иакова о детстве и юности Марии – представляют собой

удивительное смешение разных христианских учений, преданий, равно как и привнесенных в христианство представлений о древних, главным образом античных, божествах. Создание этих Евангелий во второй половине II в. показывает, что многим рядовым верующим были чужды догматические споры гностического и ортодоксального направления, что они почитали книги, созданные различными, часто враждебными друг другу, теоретиками и богословами, по-своему осмысляя их и приспосабливая к своему восприятию христианства.

Популярность «Истории Иакова о рождении Марии» подтверждается тем, что она дошла до нас и на греческом, и на сирийском языке. Кроме того, существовали эфиопская, армянская, коптская, арабская и славянская переработки этой «Истории». Церковь не признавала сказание Иакова каноническим: оно явно было написано позже четырех Евангелий Нового Завета и слишком вольно передавало рассказ о рождении Иисуса. Но оно не было отнесено и к числу «отрешенных», т.е. категорически запрещенных книг. Церковь не препятствовала его распространению, как и сказания Фомы о детстве Иисуса.

Обожествление Марии далеко не сразу было принято христианской Церковью. Еще в IV в. между отдельными группами христиан шла борьба по вопросу о том, как относиться к культу девы Марии. Епископ кипрский Епифаний, живший в середине IV в., в сочинении «Панарион» осуждал тех почитателей Марии, которые «стараются ставить ее вместо Бога и говорят о ней, увлеченные каким-то безумием и умоповреждением». Епифаний, выражая мнение ряда церковных руководителей, писал, что Мария не должна быть предметом поклонения, не следует делать ее Богом: «В чести да будет Мария, но поклоняться должно отцу и сыну и святому духу». В доказательство того, что Мария не является основным лицом в христианском культе, Епифаний ссылается на то, что в «священном писании» нет никаких сведений ни о смерти, ни о погребении Марии.

Только в конце IV в. появилось сочинение анонимного автора «Об успении Марии». В нем как раз и

рассказывается о последних годах жизни матери Иисуса, ее смерти и вознесении на небо. Имея возможность не следовать раннехристианской традиции (ибо ее, как мы уже говорили, в отношении матери Иисуса почти не существовало), автор использовал самые разные предания, дав полную волю своему воображению. Основываясь на беглом упоминании в Деяниях апостолов, он рассказывает, что Мария некоторое время жила в Иерусалиме вместе с Иоанном (которому, согласно Евангелию от Иоанна, поручил ее Иисус перед своей смертью). Затем она переселилась в малоазийский город Эфес, где занималась проповедью христианства. Перед смертью она снова вернулась в Иерусалим. Смерть ее (по христианской терминологии – успение) сопровождалась различными чудесами: сам Иисус в окружении множества ангелов спустился на сверкающем облаке и принял ее душу. К моменту смерти Марии в Иерусалим прибыли все апостолы, кроме Фомы. Они и похоронили ее. На третий день после ее смерти в Иерусалим пришел Фома и захотел посмотреть на тело умершей. Апостолы по его просьбе открыли гроб, но он оказался пустым. Вечером, когда ученики Иисуса, собравшись все вместе, обсуждали это событие, «отверзлись небеса» и там показалась Мария. Как и ее сын, она воскресла в своем человеческом облике.

Нетрудно заметить, что автор сказания «Об успении Марии» использует евангельские рассказы о воскресении Иисуса, перенося их на его мать. По-видимому, самостоятельных преданий о смерти Марии не существовало; кроме того, повторение «воскресения» как бы ставило Марию в один ряд с Иисусом, подчеркивало ее божественность в отличие от остальных, пусть самых святых и праведных, проповедников христианства.

В IV–V вв. устанавливается культ Марии. К ней начинают применять названия «Богородица» и «Богоматерь» – выражения, восходящие к наименованию древних языческих Богинь (например, великая матерь Богов Кибела). Впервые Мария названа так в трудах епископа города Никомедии Евсевия около середины IV в. Но окончательно Мария была признана Богоматерью только в 431 г. на соборе в городе Эфесе, созванном по решению императора Восточной Римской империи Феодосия II. Не случайно прежде

всего в восточных районах утверждается культ Богоматери: на нее были перенесены многие черты и функции, которыми наделяло население этих районов древних богинь-матерей. Центром почитания Марии стал малоазийский город Эфес, издавна известный своим храмом в честь богини Артемиды, воспринимавшейся там как богиня плодородия.

Праздники же в честь Богородицы введены церковью еще позднее. Они были приурочены к местным языческим праздникам. Рождество Богородицы впервые стало отмечаться в VI в., успение – с конца V в. Первое совпадало с началом нового года (на Востоке год начинался с сентября), а успение – с празднованием сирийскими крестьянами окончания уборки урожая.

Апокрифические сказания о Марии, пожалуй, наиболее ярко отражают тот путь, который прошли христианские верования за три первые века своего существования. Вряд ли ранние христиане, накликавшие кары на всех, кто почитает идолов, могли представить себе, что когда-нибудь их единомышленники будут поклоняться статуям Богородицы. Христианство впитало в себя наиболее стойкие древние религиозные представления, приспособило их к основным положениям своего учения, но и само приспособилось к ним. Недаром один из исследователей раннего христианства писал, что культ древней Богини-Матери «снова ожил в культе Марии, переменив только имя и получив христианскую окраску» .

Отсутствие в первоначальном христианстве единого учения, многочисленность борющихся друг с другом направлений, обилие «священных» книг, по-разному трактующих основные христианские положения и догматы, – все это облегчало проникновение древних верований в новую религию, создание разных легенд и мифов. Некоторые из этих мифов так и остались достоянием «тайных писаний», другие в той или иной степени были признаны официальной Церковью и послужили основанием для установления многих христианских праздников.

9.3 Трактовка образа Пилата в Новозаветных и апокрифических Евангелиях

Группа апокрифов, связанная с именем Понтия Пилата, отражает приспособление новой религии к существующему общественному строю и государству. Образ Пилата по-разному трактовался в Новозаветных и апокрифических Евангелиях начала II в., но в этих произведениях прокуратор Иудеи не играл основной роли, поскольку главной задачей Евангелий было описание страстей и воскресения Иисуса. Однако в христианской пропаганде II–IV вв. отношение к римскому чиновнику было слишком важным вопросом, чтобы можно было ограничиться тем, что рассказывали о нем ранние Евангелия. Защищая свое учение перед императорами, а затем и готовя союз с ними, многие руководители христианских общин стремились снять всякую вину за смерть Иисуса с представителя римской администрации. Пассивность Пилата в решении судьбы Христа (вспомним образ Пилата в Евангелии Петра и отчасти в канонических Евангелиях) не соответствовала идее этого союза. Кроме этого, чисто политического, аспекта превращение Христа из иудейского мессии в мировое Божество должно было породить в умах верующих представление о признании его римлянами, как и всеми, кто с ним общался (за исключением «ослепленных» иудеев).

В течение II–IV вв. среди христиан получили распространение писания, которые ставили своей целью показать сочувствие Пилата Иисусу, подробно описать его отношение к основателю христианства. В конце II – начале III вв. имело хождение поддельное донесение Пилата императору Тиберию (до нас оно не дошло), где описывался процесс над Иисусом, а позднее было создано «Письмо Пилата императору Клавдию». Правда, Клавдий царствовал уже после того, как Пилат за свою жестокость был отстранен от должности прокуратора. Но создателей этого письма, как и многих других религиозных писателей того времени, подлинная хронология не интересовала. Все письмо написано в христианском духе. В нем Пилат коротко пересказывает христианскую легенду, называет Иисуса посланником Бога, предсказанным пророками.

Последнее весьма любопытно. Люди, жившие в условиях Римской империи, даже если они были фанатично верующими христианами, не могли не знать, что прокуратор в донесении своему владыке не мог ссылаться на авторитет библейских пророков. Но дело в том, что авторы подобных писаний не стремились придать достоверность описываемому. Они писали о том, что, с их точки зрения, должно было быть, выдавая желаемое за действительное.

Главная вина за казнь Иисуса, как и следовало ожидать, возлагается в этом письме на иудеев: «Иудеи видели, как он слепых делал зрячими, прокаженных – чистыми, как он врачевал расслабленных, изгонял из людей демонов, воскрешал даже мертвых, повелевал ветрами, шествовал сухими ногами по волкам морским и совершил много чудесных знамений (здесь перечислены чудеса Иисуса, которые упоминаются в четырех Новозаветных Евангелиях). И так как народ иудейский называл его сыном Божиим, то возненавидели его иудейские первосвященники, схватили его и предали его мне. Измышляя ложь на ложь, они сказали, что он волшебник и поступает против их закона». Интересно отметить, что среди обвинений, возведенных на Иисуса первосвященниками, в письме не упомянуты те, которые затрагивали бы римлян, в частности нет обвинения в том, что Иисус претендовал на роль «царя иудейского». Эта деталь была сознательно опущена, а весь конфликт сведен к ненависти первосвященников к Иисусу. Далее в письме сказано, что Пилат отдал Иисуса «на усмотрение» иудеев. Решение его не аргументировано, о нем упоминается в одной фразе. Трудно было найти реальное оправдание такому действию, но автор и не пытался сделать это. Ему было важно показать, что римский прокуратор признал в Иисусе сына Божия. По словам автора этого апокрифа, после воскресения Иисуса иудеи подкупили стражу, чтобы та обвинила учеников Иисуса в похищении его тела, – мотив уже знакомый нам по Евангелию Петра. Однако римские легионеры не поддались на уговоры, они «не могли молчать» и открыто свидетельствовали о воскресении. Кончается письмо-донесение словами: «Я доношу тебе обо всем этом, чтобы не распространилась какая-либо ложь и чтобы ты не подумал, что следует верить лживым иудеям».

Если говорить о «Письме Пилата Клавдию», то оно было не единственным сочинением, которое дополняло Новозаветную версию суда над Иисусом. Вероятно, в III в. было создано и так называемое Евангелие Никодима, которое дошло до нас в более позднем латинском переводе. Это Евангелие состоит из двух непосредственно не связанных друг с другом частей: первая часть называется «Воспоминание о господе нашем Иисусе Христе и его деяниях, имевших место при Понтии Пилате», вторая – «Сошествие Христа в ад». В этой последней части приводится совершенно фантастический рассказ о путешествии Иисуса в ад, где он схватил Сатану и приказал заковать его в цепи. Вероятно, первоначально это были два самостоятельных произведения, которые объединил какой-нибудь переписчик. Но возможно, объединение это не случайно: обе части, при всей их внутренней несвязанности, отражают общий подход к образу Иисуса. Он предстает в Евангелии Никодима фигурой совершенно фантастической, а в деятельности его главное место занимают теперь не проповеди, а совершение самых невероятных чудес. Для стиля писаний, включенных в Евангелие Никодима, характерны преувеличения, цветистые обороты, рассчитанные на легковерных читателей.

Основное внимание в первой части этого сочинения уделено допросу Иисуса Пилатом. Автор старательно подчеркивает, что прокуратор Иудеи был настроен по отношению к Иисусу чрезвычайно доброжелательно. Он дал возможность высказаться всем людям, которые защищали обвиняемого. Иудеи, слушая этих свидетелей, «гневались и скрежетали зубами». Слыша это, Пилат говорил им: «Что вы скрежещете зубами, услышав правду?» Из этого рассказа остается неясным, почему же все-таки, будучи уверенным в невиновности Иисуса, Пилат не использовал своей власти и не отпустил его. Как и автор «Письма Пилата к Клавдию», автор Евангелия Никодима не останавливался на этом вопросе, зато он постарался как можно ярче описать неистовство иудеев.

В рассказе Никодима описывается главное чудо, происшедшее во время суда: когда Иисуса вели на допрос, знамена, которые держали римские легионеры, согнулись и поклонились ему. Рассказ этот варьируется и расцвечивается: знамена кланяются и тогда, когда сами иудеи берутся их держать. Итак, не только римский прокуратор сочувствовал Иисусу, но и римские военные знамена склонились перед ним.

Следовательно, Иисус как Божество был признан римлянами еще во время его проповеди. Естественно, что римский император также рано или поздно должен признать христианство, а христиане в свою очередь должны признать власть императоров; ведь представитель одного из них стремился защитить Иисуса от «скрежетавших зубами» иудеев. Вот логический вывод, к которому подводило читателей Евангелие Никодима.

Во всех поздних сказаниях типа Евангелия Никодима было отсутствие в них этических и догматических положений. И это их особенность. Они одинаково далеки и от мистической философии гностиков, и от призывов помогать беднякам, столь ярко выраженных в апокрифах иудеохристиан. Эти произведения никого не утешают и ничего не обещают: ни царства Божия на земле, ни слияния с Логосом. Они представляют собой крайнюю вульгаризацию христианства. Их читателями были новообращенные, не слишком образованные люди из городских предместий и деревень, для которых Иисус был не спасителем несчастных, а грозным Божеством, способным совершать любые чудеса и жестоко карать непослушных. Антииудейские настроения, выраженные в Евангелии Никодима, не были связаны с конкретной исторической обстановкой ни в империи, ни внутри христианства. Они были проявлением общего христианского фанатизма, того самого фанатизма, который приводил к уничтожению произведений античного искусства, преследованию науки, разрушению древних храмов. Усилившаяся, а затем и победившая церковь преследовала всех нехристиан.

Заметим, что эти писания не могли быть признаны Церковью боговдохновенными: они были созданы намного позже Новозаветной литературы, расходились с древней традицией во многих деталях и, наконец, не содержали этических поучений, т.е. не определяли норм поведения людей, что было важно и для самих верующих, и для руководителей Церкви. Но читать подобные произведения не запрещалось. После признания христианства государственной религией распространилось много сказаний, посвященных разным евангельским персонажам, где переплетались отзвуки древней христианской

традиции с языческими мифами и сюжетами античной литературы. Апокрифы конца II–IV вв., хотя и не были объявлены священными, наложили свой отпечаток на христианскую догматику. Эти апокрифы наглядно показывают нам тот долгий и сложный путь, который прошло христианство от первых экклесий, малочисленных и гонимых, до могущественной организации, грозившей самым тяжким наказанием всем, кто ей не подчинялся. Они свидетельствуют о том, что Евангелия продолжали создаваться на всем протяжении периода раннего христианства, вплоть до утверждения канона в V в., и что христианская традиция, отраженная в этих Евангелиях, в IV в. была еще более разнообразной и противоречивой, чем традиция конца I–II вв.

Раздел 10 I Вселенский Собор

10.1 Внешний ход событий на кануне Собора

В конце 322 г. Константин, преследуя сарматов, перешел границы Ликиниевых владений. Последний это принял как оскорбление и объявил войну Константину. Решительное сражение произошло при Хризополисе (теперь Кавале), где Ликиний был окончательно разбит, а потом вскоре и сам убит. Осенью 323 г. Константин уже появился в восточной столице Никомодии. Настроения в Восточной Церкви поглотили на первое время больше всего внимание императора. Сначала у него явился план – примирить враждующие стороны между собой, склонив к единению главных виновников раздора – епископа Александра и пресвитера Ария. В исполнение этого своего намерения он написал письмо епископу Александру и Арию в Александрию. Константин пишет не как богослов, но как высший принципал, снисходительно благожелательный. Касаясь спорного вопроса, Константин говорит: «Александр не должен был спрашивать, а Арий отвечать, ибо подобные вопросы, не предписанные законом (Св. Писанием)... не должны быть допускаемы до слуха простого народа», и продолжает: «Ваш спор начался не по главному (sic!) канону к учению в законе; вы не вводите какого либо нового догмата в богопочтение; сущность мыслей у вас одна и та же (?), так что вы легко можете снова войти в общение». «Итак возвратите мне мирные дни и спокойные ночи, чтобы и я, наконец, нашел утешение в чистом свете, отраду в безмятежной жизни». С письмом в Александрию был послан епископ Осий. Миссия оказалась выше его сил: примирить споривших ему не удалось. Однако он содействовал решению дела на предстоявшем Никейском Соборе. Согласно Сократу и Филосторгию, епископы Александр и Осий условились относительно спорных вопросов и отлучения Ария. В

Александрии, во время пребывания там Осия, вероятно, был созван местный Собор.

Арий, быть может, ливиец родом, образование получил в школе мученика Лукиана. В Александрии он появляется во время Галериева гонения. Его ревность в вере делает его сторонником ригористичного Мелетия, епископа Ликопольского, противника епископа Петра Александрийского (300–310 гг.) по вопросу о принятии падших в Церковь. Однако, по Созомену, он скоро покинул Мелетия и присоединился к епископу Петру, которым был поставлен во диаконы. Но когда последний отлучил приверженцев Мелетия от Церкви и не признал их крещения, то Арий восстал против этих суровых мер и сам был отлучен Петром. После мученической кончины Петра (310 г.) он соединился с Церковью Александрийской, при новом епископе Ахиле. По Филосторгию, Ахила сделал Ария пресвитером и, после его смерти (311(?) или 313 г.), он будто бы считался кандидатом на Александрийскую кафедру. По Геласию Кизическому, наоборот, преемник Ахилы, епископ Александр (с 311 или 313 г.) поставил Ария в пресвитеры и определил к одной городской Церкви, называвшейся Гавкалийской. По Феокриту, Арию было поручено заниматься толкованием Священного Писания. Он был почитаем епископом Александром. Уважение к нему со стороны благочестивых женщин засвидетельствовано епископом Александром. По внешнему виду, Арий был высок, худ, как аскет, серьезный, но приятный в общении, красноречив и искусен в диалектике, но также хитер и честолюбив; он был человек с мятущейся душой. В общем Арий рисуется натурою богато-одаренною, хотя и не чуждою недостатков. Очевидно, последующие поколения, по замечанию Лоофса, ничего дурного не могли бы сказать о нем, если бы он, ставши уже старым, не сделался виновником спора, который навсегда обратил его имя в синоним ужаснейшего отступления и проклятия. В этом споре прошла его дальнейшая жизнь. Этот же спор вложил ему, вероятно, в первый раз перо в руки, чтобы защитить свое учение, сделав его писателем и даже поэтом.

Когда Арий, при столкновении с епископом Александром Александрийским, обратился за поддержкою к восточным епископам, то назвал Евсевия Никомидийского «соллукианистом», т.е. своим соучеником,

коллегою по Антиохийской школе. Вообще, Арий считал себя последователем Антиохийской школы и искал сочувствия в своем положении и действительно находил его – у своих бывших коллег по школе. Александр Александрийский и Филосторгий также называют Ария учеником Лукиана. В виду этого, мы должны сказать несколько слов об основателе Антиохийской школы, пресвитере Лукиане. О нем и его учении известно очень мало. Первоначальное образование он получил от Макария Ефесского. В 60-х годах III-го века он действовал в Антиохии в единодушии со своим земляком Павлом Самосатским. Последний был осужден на Антиохийском Соборе 268–269 гг. Однако, по-видимому, с таким осуждением не был согласен Лукиан Самосатский, глава Антиохийской школы в 275–303 гг.; он остался верен Павлу и пребывал вне общения и даже в отлучении от трех преемников Павла: Домна, Тимея, Кирилла. Сотрудником Лукиана по школе был, вероятно, пресвитер Дорофей, о котором также очень хорошо отзывается Евсевий. Под конец своей жизни Лукиан, по видимому, примирился с Антиохийскою Церковью и был принят в общение. Окончательно примирила его с Церковью славная мученическая кончина его, о чем так восторженно упоминает Евсевий. Разномыслие его с церковным учением было забыто, и ученики его могли беспрепятственно занимать епископские кафедры на Востоке. За отсутствием исторических данных, говорить о догматических верованиях Лукиана чрезвычайно трудно. Так как все «соллукианисты» отвергали совечность Сына Отцу, то значит это положение было одним из главных догматов Лукиановского учения. Несколько помогает характеристике учения Лукиана его близкая связь с Павлом Самосатским. С другой стороны, нужно думать, что Лукиан, работая над текстом Священных книг, основательно познакомился с Оригеном и, на почве богословского метода подойдя к нему близко, соединил его учение о втором лице с Павловым. Отсюда могло получиться объединение Логоса Христа с Иисусом-человеком, Сыном Божьим по усыновлению, после постепенного усовершенствования. Епифаний называет учителями ариан Лукиана и Оригена. Едва ли Арий прибавил «новую ересь» к полученному им ранее учению: он неизменно ссылался на сочувствие ему его соучеников, значит, в свое учение он не внес ничего нового, оригинального. Гарнак подчеркивает в особенности значение антиохийской школы в деле происхождения ереси Ария, называя ее «материнским лоном арианского учения, а Лукиана, ее главу, Арием

до Ария».

Учение Ария в значительной степени определялось общими предпосылками Антиохийской школы из философии Аристотеля. В начале богословия стояло положение о трансцендентности Бога и (как вывод) Его непричастности к каким бы то ни было эманациям – в виде ли излияния или дробления, или рождения.

С этой точки зрения не могло быть речи о Сыне, как совечном Богу; в остром противоречии стояло бы и представление о рождении (т.е. некой эманации) Сына от Отца, хотя бы и во времени. Можно говорить о Сыне только во времени появившемся и не из существа Отца происшедшем, а созданном из ничего. Сын Божий, по Арию, произошел по воле Бога, раньше времени и веков, именно, когда Бог восхотел создать нас чрез Него. Основные положения учения Ария таковы:

1. Логос имел начало своего бытия, ибо иначе не было бы никакой монархии, а была бы диархия (два принципа); иначе Он не был бы Сыном; ведь Сын не есть Отец.
2. Логос произошел не из существа Отца, что повело бы к гностическому делению или дроблению Божественного существа, или к чувственным представлениям, низводящим Божество в человеческий мир, но Он создан из ничего по воле Отца.
3. Правда, он имеет до-мирное и до-временное бытие, но отнюдь не вечное; Он, следовательно, не есть истинно Бог, а отличен по существу от Бога Отца, Он есть тварь, и Писание употребляет такие о Нем выражения и называет Его перворордным.
4. Хотя Сын в сущности есть тварь, однако Он имеет преимущество пред прочими творениями: после Бога Он обладает высшим достоинством; чрез Него Бог все создал, как и самое время. Бог прежде всего сотворил Сына, как «начало путей». Между Богом и Логосом существует бесконечное различие, между Логосом и

творениями только относительное.

5. Если Сын называется равным Отцу, то это нужно так понимать, что по благодати и по благоволению Отца сделался таким – Он усыновленный Сын.

6. Его воля, как созданная, первоначально также была видоизменяема – одинаково способна (расположена) и к добру и к злу. Он не есть неизменяем; только через направление своей свободной воли Он сделался безгрешным и благим. Его прославление есть заслуга Его святой, наперед предвиденной Богом, жизни.

Учение епископа Александра изложено в его послании к епископу Александру Византийскому, в энциклике, в его речи, сохранившейся на сирийском языке и в передаче Ария в его письмах к самому епископу Александру и к Евсевию Никомидийскому. «Мы веруем, пишет он в первом окружном послании, как учит апостольская Церковь, во единого нерожденного Отца, Который не имеет виновника Своего бытия, и в единого Господа, Иисуса Христа, Сына Божья единородного, рожденного не из несущего, а из сущего Отца, не по подобию материального процесса, не чрез отделение или истечение, но неизреченно, так как существо Его непостижимо для сотворенных существ» Выражение «был всегда прежде веков» отнюдь не тождественно с понятием «нерожденный». Итак, должно приписывать нерожденному Отцу, Ему только свойственное, достоинство, признавая, что Он не имеет ни в ком виновника Своего бытия; но должно воздавать подобающую честь и Сыну, приписывая Ему безначальное рождение от Отца, не отрицать Его Божества, но признавать в Нем точное соответствие образа Отца во всем, а признак нерожденности усвоять только Отцу, почему и Сам Спаситель говорит: «Отец Мой больше Меня». Для епископа Александра не подлежало сомнению, что сказать, что некогда не было Сына, значит то же «что признать, что Бог некогда был».

Как видно, учение епископа Александра очень тесно связано с богословием Оригена, однако в

противоположность арианству представляя развитие его вправо. Оно смягчает резкие выражения Оригена. В этом случае нужно признать влияние на догматику епископа Александра Малоазийских традиций, сохранившихся от св. Иринея и отчасти от Мелитона.

Учение Афанасия Александрийского. Чтобы перейти к повествованию о Никейском Соборе, нам осталось еще сказать о богословских воззрениях Афанасия Великого. Рожденный, вероятно, в 295 г., он во время Никейского Собора был молодым, лет 30-ти, диаконом и по своему сану не мог присутствовать на официальных заседаниях Собора. Афанасий принадлежал к числу тех талантливых натур, которые развиваются очень рано. Так еще в начале арианских споров, около 318 г., им были написаны два сочинения. Значит, Афанасий был вполне подготовлен, чтобы богословствовать о Сыне Божием уже пред Никейским Собором 325 г.

В раскрытии своего учения о лице Иисуса Христа св. Афанасий примыкает к Малоазийской богословской школе, особенно к св. Иринею, но знаком он был и с Оригеном и подобно ему в общей части богословия исходит из неоплатонической философии. Конечно, богословские воззрения Афанасия постепенно развивались, усовершенствовались, перед Никейским Собором он отнюдь не был тем богословом, каким он выступил, например, на Александрийском Соборе 362 г.

Общим характерным признаком богословия Афанасия является идея о коренном различии между Богом и творением. «Все сотворенное, по нему, не имеет ничего общего с своим Творцом». Подобную черту можно отметить и у Ария. Но радикальное различие их в том, что, в то время, как Арий относил Сына к тварям, Афанасий утверждал Его Божественную природу: «Всецелое бытие Сына, говорит Афанасий, принадлежит сущности Отца». Или «Сын имеет тождество по отношению к Отцу» Вся христология Афанасия может быть выражена в одном положении: «Бог (Сын Божий, Логос) сделался человеком, чтобы возвести к Богу человека, обожить его». «Логос облекся в тварное тело, чтобы мы в нем могли обновиться и обожиться». «Он

соделался человеком, чтобы в Себе обожить нас». Логос и у Афанасия творит мир и совершает искупление людей, однако, в этом случае являясь не какою либо просто посредствующею силою, а самооткровением подлинного Божества в мире и человеке, тождественным с Отцом по сущности. Св. Афанасий первый соединил неразрывною связью мысль о Логосе, как принципе миротворения, с учением о Нем, как принципе искупления. Основная мысль, которую Афанасий не устает повторять: Христос произошел из сущности Божества и с Ним одно. В Сыне мы имеем Отца: кто знает Сына, тот знает Отца. Это исповедание есть в сущности все христианство. Утвердить понятие об Иисусе Христе как равном Богу Отцу и достопоклоняемом – вот кардинальнейший тезис, которым Афанасий уничтожал арианство, принижавшее Иисуса Христа, приравнявшее Его к тварям и тем возбуждавшее негодование во всех тех, кто не утратил еще веры в христианство. Только сознание той бесконечно высокой идеи о Христе, которая безусловно являлась бесконечным благом для всех людей, вдохновляло Афанасия и давало ему силы просто к нечеловеческой борьбе со всеми арканами и арианствующими.

10.2 Процедура Собора

Первоначально планировалось созвать Собор в Анкире. Проект собирания в Анкире был только этапом в движении мысли и самого Константина. Как только он осознал, что предмет Собора не местного восточного характера, а задевает всех и на Западе и при помощи спокойного Запада скорее всего может найти авторитетно успокаивающее большинство, так он и пришел к мысли о собрании епископов «всей империи – икумени». Такое всеобщее, икуменическое, в русском неадекватном переводе – «вселенское», собрание было в духе общих идей, общего мировоззрения Константина, да и в духе момента, когда он после победы над Ликинием (323 г.) почувствовал реализацию своего «вселенского», «икуменического» служения. Категория «икуменического» еще не достигает

широты «кафолического», «кафоличности» Церкви. Вселенскость в духе русского термина передается термином «кафоличность». Осий мыслил о средстве всеимперского объединения епископата. Он увидел, что греческие епископы глубоко разделены школьно, что участие западных, с их уклоном к монархианству в триадологии, как противовес Востоку, необходимо. Но Осий мыслил еще в категории «всеимперскости» («икуменичности»), а не «вселенскости» («кафоличности»). Голова Константина перешагивала эти границы и захватывала и все заграничные, так сказать, «колонии» Церкви. И это он, созывая «всех-всех-всех» сначала в плане его только «имперского» кругозора, попал в плоскость высшего и более широкого, так сказать «имперски-колониального», измерения. А это и есть новая для старого мира «племен и языков», для «плоти и крови» античности и иудаизма категория всемирности, вселенскости – кафоличности. Окинув взглядом всю Церковь, Константин увидел, что она «безгранично»-кафолична. Она не только в черте империи и ее колоний, но и за пределами колоний. Что если уже говорить об адекватном всеобщем Соборе, то надо звать и заграничный епископат – идти и в Скифию, и Армению, и за Кавказ, в Персию... Масштаб даже для Римской империи необычный. До сих пор Соборная практика довольно широко применялась. Но все это были Соборы местные: Африка, Александрия, Сирия, Малая Азия. Даже соседние области, например, Египет и Антиохия, ни разу не собирались вместе.

Замысел и предприятие Константина оказались новизной не только для Церкви, но и в истории Римской империи, и в истории культуры вообще. Объединила Римская империя голову и сердце передового человечества средиземноморского бассейна. Но объединял это тело сознательно и наглядно железный каркас оккупирующих римских легионов. По этому корпусу передового человечества разливался самотеком идейный капитал античной культуры, включившей в последнем моменте в себя и религиозный эклектизм, и самую Церковь. Но деятели и представители всех этих культурных функций не дошли еще до мысли всеобщей личной встречи, до своего светского, культурного «Соборования». Не только философы, ученые, писатели, даже государственные мужи, из Рима умозрительно управлявшие «вселенной», но даже вожди

военной силы не съезжались, не собирались, не встречались друг с другом, не совещались, почти не знали друг друга. Идея общечеловечности еще едва тлела в индивидуальном сознании античных мыслителей. Даже иудаизм, при его принципиальной библейской универсальности, на практике оказался, отвергнув Христа, замкнутым национализмом.

Только христианская Церковь, переросшая уровень двух миров – иудаизма и эллинизма – породила и осмыслила самую идею всеобщности, вселенскости, всемирности человеческой истории, сознательно оттолкнувшись от обветшавших национализмов. Провозгласила: нет ни эллина, ни иудея, но все и во всем Христос. Константин потому и стал не ложно Великим, что эта идея пленила его, что, закладывая в основу перерождаемой империи новую религиозную душу, он творил историческое дело выше дела самого Августа. Рождалась подлинная вселенскость. Пусть не вечная по своей оболочке (все историческое преходяще и смертно), но пока предельная для земного человечества. Не епископат ее осознал и силился реализовать, а римский император. Как внешнюю свободу своего существования и развития Церковь с благодарностью приняла из рук обращенной ею империи, так и впредь она начала пользоваться этой формой вселенской Соборности с полной готовностью, опираясь в этом трудном деле на силу и технику империи.

Основные вопросы, которые были рассмотрена на Соборе следующие: вопрос Ария, вопрос устранения мелетианского раскола, вопрос празднования Пасхи, вопрос целебата.

На I Вселенский Собор епископы созваны были императорским указом весной 325 г. Прогоны, почтовые лошади – все это было предоставлено епископату империей. Запад, не болевший никакой догматической болью, не имел потребности широко откликнуться на призыв и решил ограничиться лишь немногими делегатами. Римский папа Сильвестр своими заместителями делегировал двух пресвитеров из окружавшего его пресвитерия. То были пресвитеры Викентий (или Винценций) и Витон (или Вит). С Востока из-за границы империи прибыли делегаты из Питиунта (Пицунды) на Кавказе, из Воспорского (Босфорского) царства (Керчи), из Скифии, два делегата из

Армении, один из Персии (Иаков Низибийский). Полного и точного списка участников и подписавшихся членов этого I Вселенского Никейского Собора, равно и протоколов его, до нас не дошло. По-видимому, сам Константин запретил это делать. Его достаточно измучили бесконечные сутяжнические споры по букве протоколов африканских маньяков донатизма. Константин считал, очевидно, достаточным дать устный словесный исход спорящим сторонам хотя бы до полного их истощения и утомления, но не давать никакой опоры для подобного донатистам протокольного сутяжничества. Но резолюция, решение, постановление, конечно, предполагались точно сформулированными и подписанными. Так оно и происходило фактически. Соборный епископат пробыл на казенном содержании с конца мая и до конца августа. За это время и личный состав Собора, и число его участников, естественно, по моментам изменялись. Одни отбывали по неотложным делам в свои епархии, другие, наоборот, прибывали. Поэтому вполне объяснимо, что и сами участники Собора, и другие исторические свидетели дают разные сведения о количестве членов Собора. Евсевий Кесарийский, личный участник, называет цифру «более 250».

Другой участник – Евстафий Антиохийский – говорит о 270. Афанасий Великий, папа Юлий, Лукифер Калабрийский говорят о 300. Сам Константин в своей речи выражается: «Более 300». В дошедших до нас рукописных списках на греческом, коптском, сирском, арабском и других языках находим до 220 имен. Очевидно, и в самой канцелярии при Соборе списки подписей накоплялись не на одном, а на многих листах и затем родили нетождественные копии.

При отсутствии буквы протокольных записей мы достаточно осведомляемся о сути споров из писаний и переписки отдельных выдающихся членов Собора. От Афанасия Великого мы имеем специальное письмо, озаглавленное «О Никейских постановлениях», и письмо «К африканцам». Узнаем нечто из писем Евстафия Антиохийского, из «Жизни Константина» Евсевия Кесарийского. Равным образом – из истории Сократа и Феодорита. Позднее, уже при императоре Зеноне (476–491), Геласий Кизикский дает опыт целой «Истории» Никейского Собора. Это собрание легендарных материалов, скопившихся уже к концу IV в. Здесь мы находим «Рассуждения между философом и членами Собора»; которые Геласий нашел в тексте, имевшемся у

Кизикского епископа Далматия. Все эти материалы в русском переводе напечатаны в «Деяниях Вселенских Соборов», изданных Казанской Духовной Академией.

По сумме всех этих материалов мы можем составить себе общую картину деятельности Собора. Православная сторона выдвинула здесь выдающихся епископов и по учености и писаниям, и по подвижничеству и исповедничеству. На литературно-богословском- поприще уже выступили Александр Александрийский, Афанасий Великий, Евстафий Антиохийский, Маркелл Анкирский. Леонтий Кесарии Каппадокийской и Иаков Низибийский были известны святостью своей жизни. Исповедниками были Амфион из Епифании Киликийской, Павел Неокесарийский с сожженными руками, Пафнутий Фиваидский и Потамон из Египта с выколотыми глазами. У Потамона были вывихнуты и ноги, и в таком состоянии он работал в ссылке на каменоломнях. Он известен был как чудотворец и целитель. С острова Кипра прибыл Спиридон Тримифунтский. Он был святой простец, продолжавший и в епископстве пастушествовать; он был известен как прозорливец и чудотворец. Константин, входя в залу при парадном открытии Собора, демонстративно приветствовал, обнимал и целовал в выколотые очи этих исповедников. Разумеется, присутствовали тут и все главари арианства, кроме самого Ария: Евсевий Никомидийский, Евсевий Кесарийский, местный епископ города Никеи Феогнис, Марий Халкидонский. Разумеется, с Евсевием Кесарийским тут были и его Соборные единомышленники: Павлин Тирский и Патрофил Скифопольский, также земляки Ария, ливийцы: Секунд Птолемаидский (Киренаика) и Феона Мармарикский.

Православную сторону можно подразделить на две группы. Это меньшинство, вполне осознавшее сущность арианства, владеющее орудием философской и литературной образованности. Это было ведущее и ответственное меньшинство. И большинство не постигало сложности вопроса, измеряло веру традиционными формулами и инстинктом, боялось опоры на философскую терминологию и ограничивалось ссылками на букву Писания. Но историческая необходимость заставила для победы над арианством выдвинуть соответствующее орудие, ибо, пользуясь традиционной неразработанностью богословия, ариане под этим чтимым флагом отстаивали свои идеи.

А потому-то и всю тяжесть борьбы пришлось вынести передовому меньшинству. Вот почему никейская победа в применении к восточному большинству опередила свое время. Восточное большинство ее не поддержало, ибо не поняло, не могло понять, и потому бессознательно дало торжество длительной арианской реакции.

Общий ход Соборной деятельности был таков. По Сократу, датой открытия Собора нужно считать 20 мая. А торжество закрытия Собора было приурочено императором к 25 августа, ко дню празднования им 20-летнего юбилея его царствования. Между этими датами некоторые источники почему-то выделяют 14 июня как начало Собора. Акты Халкидонского Собора (451 г.) датируют принятие Никейского постановления 19 июня. Можно согласовать эти даты так: 20 мая был парад открытия Собора. Парад церковный, вставленный в рамки парада придворного, небывалый еще до тех пор «смотр сил» Церкви. Пленум Собора определился, и формальные голосования начались только с 14 июня. А 19 июня проголосовано главное вероопределение. 25 августа состоялось уже торжество закрытия Собора. Тут Евсевий Кесарийский произнес свою похвальную речь императору, помещенную им в его «Жизни Константина». Завершилось празднество пышным обедом.

Из указанных источников извлекаем следующие подробности Соборной процедуры. Открытие Собора во дворце было вдвинуто в раму большого императорского парада. Император вошел в блещущих золотом одеждах. Его приветствовал председательствовавший епископ, занявший место справа от императора. Феодорит, как историк, думает, что это был Евстафий Антиохийский, ибо ранг Антиохии, как резиденции наместника, был, конечно, выше и Византии, и Никеи. Константин очень ценил и чтил ученейшего Евсевия Кесарии Палестинской. Но едва ли он в данном случае допустил бы эту вызывающую нетактичность. У него под рукой был всех превосходящий старостью Осий Кордубский. Как инициатор Собора, вероятнее всего, он и был председателем на параде открытия Собора.

Константин, практически достаточно владевший греческим языком, свою парадную речь держал на официальном языке империи, на латыни. «Не медлите, – сказал император, – о други, служители Божий и рабы

общего нашего Владыки Спасителя! Не медлите рассмотреть причины вашего расхождения в самом их начале и разрешить все спорные вопросы мирными постановлениями. Через это вы совершите угодное Богу и доставите величайшую радость мне, вашему сослужителю». Эта речь сейчас же была переведена на греческий язык. Затем начались прения, в которых император принял деятельное участие. Евсевий Кесарийский пишет: «Кротко беседуя с каждым на эллинском языке, василевс был как-то усладителен и приятен. Одних убеждая, других усовещевая, иных, говорящих хорошо, хваля, и каждого склоняя к единомыслию, василевс наконец согласовал понятия и мнения всех о спорных предметах». Во время прений Арий и его единомышленники говорили очень смело, уверенные в веротерпимости василевса и, может быть, обольщаясь надеждой убедить его. Православные выслушивали ариан с возмущением. Прения были жаркие. В нужную минуту выступил с дипломатическим предложением сам Евсевий Кесарийский. Не называя себя по имени, он в «Жизни Константина» выражается так: «...человек, умевший заставить замолчать тех, которые говорили наилучшим образом». В чем же состояло это дипломатическое предложение? Внесение этого предложения, очевидно, стоило Евсевию большого самообуздания в его арианских вкусах, чтобы не лишиться благоволения императора, в лучах которого он счастливо творил свои ученые труды. Конечно, это выступление было и до заседания согласовано с благосклонным принятием его императором. Ловкий прием Евсевия состоял в том, что он предложил воспользоваться текстом крещального Символа Веры, для большинства привычным: «Веруем во Единого Бога Отца, Вседержителя, Творца всех видимых и невидимых. И во Единого Господа Иисуса Христа, Сына Божия, Бога от Бога, Света от Света, Жизни от Жизни, Сына Единородного, Перворожденного всей твари, прежде всех веков от Отца Рожденного, через Которого и произошло все... Воплотившегося... Веруем во Единого Духа Святого».

Император Константин по выслушании заявил свое полное удовлетворение данным текстом, но... тут-то император и перехитрил хитрившего Евсевия. Одобрив текст, он, как бы между прочим, предложил этот текст обогатить лишь маленьким дополнением, одним словом – омоусиос. Против этого слова восставал 70 лет почти весь Восток. Так, оно казалось по новизне своей нецерковным. Разумеется, не из холодной языческой головы Константина

оно могло родиться. Константин мудро взял на себя роль командующего рупора для повелительного провозглашения (под формой скромного личного мнения мирянина по спорному вопросу) столь тонкого богословского термина, который был признан надежным щитом против арианства, избранным меньшинством епископата. Разумеем придворного Осия, сговорившегося с Александром Александрийским, вкупе и с Афанасием. И еще, наверное, поддерживали этот сговор Маркелл Анкирский и Евстафий Антиохийский.

Когда под руководством ведущего меньшинства Собор и формальным арифметическим большинством принял маленькое по начертанию и звучанию добавление «омоусиос», то ряд дальнейших, тоже небольших, но уже не столь существенных изменений прошел без споров. И прежний, традиционный текст крещального символа получил знаменитую никейскую тонкость и остроту. Каковы же эти изменения?

В тексте заменялись слова, которые, как неточные и поддающиеся арианскому перетолкованию, были опущены и заменены новыми, полновесными. Опущен термин «Логос», но прибавлено «Рожденного» с отрицательным, антиарианским: «Несотворенного». К термину «Единородного» добавлено тяжеловесное разъяснение: «то есть из сущности Отца». К термину «Рожденного» добавлено решающее: «Омоусион».

В результате получилось следующее знаменитое вероопределение – орос – I Вселенского Собора:

«Веруем во Единого Бога, Отца, Вседержителя, Творца всего видимого и невидимого. И во Единого Господа Иисуса Христа, Сына Божия, рожденного от Отца, Единородного, то есть из сущности Отца, Бога от Бога, Света от Света, Бога истинного от Бога истинного, рожденного, несотворенного, единосущного Отцу, через Которого все произошло как на небе, так и на земле. Нас ради человеков и нашего ради спасения сошедшего и воплотившегося, вочеловечившегося, страдавшего и воскресшего в третий день, восшедшего на небеса и грядущего судить живых и мертвых. И в Святого Духа». Далее – анафематизм:

«А говорящих, что было время, когда не было Сына, или что Он не был прежде рождения и произошел из несущего, или утверждающих, что Сын Божий из иной ипостаси

или сущности, или создан, или изменяем – таковых анафематствует Кафолическая Церковь».

Это – не «символ» (часто смешивают его с Символом Никео-Цареградским II Вселенского Собора), а именно орос, ибо в символе не место анафематизму.

Василий Великий в своем 81-м письме сообщает, что редактировал это знаменитое постановление один из секретарей Собора, Гермоген, впоследствии епископ Кесарии Каппадокийской. Не без молчаливой гордости сообщает нам об этом святитель Василий Великий, ибо Каппадокия была Центром интеллигентной аристократии.

20 постановлений канонического характера, приписанных к этому Собору, уже не стоят на той исключительной Мистической высоте, как вышеприведенное догматическое достижение. Это ряд бесспорных общепринятых указаний по вопросам канонико-практическим. Указания о приеме в Церковь многих кающихся «падших» во время гонения Ликиния, об отношении к поватианам, к павлинианам, то есть соблазненным учением Павла Самосатского, и др. Эти канонические постановления затем бесспорно приняты повсюду и на Западе. Догматическое постановление объявлено Церквям в двух указах: и от лица Собора, и от лица императора. Так положено начало формальному закреплению роли императора-христианина в христианской империи. Это стало прецедентом и для всех последующих Вселенских Соборов.

Оформилось всеимперское, вселенское, для всех обязательное решение Церкви, и еще сверх того государственно-общеобязательное повеление верховной императорской власти. Такой формальной полновесности решения богословского вопроса и вероопределения до сих пор еще не было в практике и действительности жизни церковной. Омоусиос стало конкретным законом, для массы далеко еще не внятным, не ясным и не понятым. Пожар был залит водой власти. Но усвоение этого имперского вселенского

догматического предписания, «приказа» не могло не потребовать процесса времени и усилий его постижения, не формального только, а психологически реального усвоения. Суть и характер восточной Соборности психологически и духовно были иными, чем на римском Западе. Так тогда ярко вскрылась разница души Востока и Запада, и до сих пор ничуть не ослабевшая. Константин своей властью невзначай эту церковную психологию поставил как бы вверх ногами: сначала богословский приказ, а потом его усвоение. В истории последующих Вселенских Соборов этот как бы противоестественный порядок для веросознания Востока был стихийно видоизменен. Сначала длительно разгорались богословские столкновения, и в конце концов их с великими усилиями едва усмиряло окончательное вселенское постановление. Вот почему после описанной и, казалось бы, безусловно эффектной роли и победы Константина на Никейском Соборе пришлось не только восточной, а поневоле и западной половине Церкви расплатиться 70-летним процессом его усвоения.

10.3 Итоги Собора

Собор осудил учение Ария, который верил, что Иисус Христос не единосущен, подобосущен Отцу. Теоретические споры в христианстве по важным догматическим взглядам до Собора и на самом Соборе требовали систематизации и утверждения существующих догматических вопросов. Для этого был подготовлен Символ Веры. После долгих обсуждений и диспутов на Соборе был зачитан получившийся вариант Символа Веры. После прочтения наступило молчание, истолкованное Евсевием Кесарийским как одобрение. Молчание это первым нарушил император Константин. Он предложил для определения отношения Сына Божия к Богу-Отцу внести в символ слово единосущный. Это слово с желанною для православных членов Собора силою и определенностью, не допускающей перетолкований, выражало

нужную мысль о равенстве Божества Сына Божия с Божеством Отца. Сдерживаемые авторитетом императора, арианствующие вынуждены были, следуя императору, согласиться на принятие разрушавшего их учение слова. Затем члены Собора внесли в символ и другие поправки и изменения, благодаря которым символ принял следующий чуждый всякой двусмысленности вид: «Веруем во единого Бога Отца, Вседержителя, Творца всего видимого и невидимого; – и во единого Господа Иисуса Христа, Сына Божия, единородного, рожденного от Отца (из сущности Отца), Бога от Бога, Света от Света, Бога истинного от Бога истинного, рожденного, не сотворенного, единосущного Отцу, через Которого (Сына) все произошло как на небе, так и на земле; – ради нас человеков и ради нашего спасения снисшедшего и воплотившегося, вочеловечившегося, страдавшего и воскресшего в третий день, восшедшего на небеса, и грядущего судить живых и мертвых; – и в Духа Святого».

Таков был первоначальный вариант Символа Веры, принятый на Первом Вселенском Соборе. Позднее, на последующих Соборах, в него будут вноситься поправки и дополнения, пока он не приобретет свой окончательный вид, хорошо знакомый ныне каждому православному христианину.

Чтобы исключить любую возможность неправильных толкований символа, отцы Собора присоединили к нему такое анафематствование арианскому учению: «Говорящих же, что было (время), когда не было (Сына), что Он не существовал до рождения и произошел из не сущего, или утверждающих, что Сын Божий имеет бытие от иного существа или сущности, или что Он создан, или преложим, или изменяем, предает анафеме Кафолическая Церковь».

Собором, по решении главного догматического вопроса, установлено было двадцать канонов по вопросам церковного управления и дисциплины.

Никейский символ, вселенское определение веры, раскрывший православное учение о Божестве Второго Лица Пресвятой Троицы – Господа Иисуса Христа, был принят почти единодушно. Но последующая история

арианских движений показала, что многие и очень многие епископы «подписались под символом только рукой, а не душою», чтобы избежать отлучения и не потерять кафедр, в душе оставаясь такими же, как и прежде, еретиками. Вскоре они сумели привлечь государственную власть на свою сторону и, поддерживаемые ею, вступили в ожесточенную борьбу с защитниками правой веры.

В середине IV в. они одержали почти полную внешнюю победу над своими противниками, объединившимися под священной хоругвью Никейского Символа Веры. Хоругвь эту твердо и самоотверженно держал вначале св. Афанасий Великий, а потом, в связи с кончиной престарелого Александрийского епископа, она перешла в не менее мужественные и самоотверженные руки Великого Кесарийского епископа св. Василия. Около этих двух выдающихся святителей Православной Церкви, описываемых временем объединялись и прочие оставшиеся Ей верными епископы.

На Соборе улажен был и пасхальный вопрос: Собор постановил, чтобы Пасха праздновалась христианами непременно отдельно от иудеев и непременно в первый воскресный день, прилучившийся в день весеннего равноденствия или непосредственно после него.

Проблема этого вопроса связана с историей и особенностями календаря. Если поставить вопрос, колько же суток в году? Любой ответит без запинки: 365 или 366 и ошибется. Солнечный год – период одного оборота Земли вокруг Солнца содержит в среднем – 365,24219... суток, или менее точно, 365 дней 5 часов 48 минут 46 секунд. Из этого «привеска» целых суток никак не выкроить, а в календаре для удобства непременно должно быть целое число суток. Поэтому нельзя разработать безупречно точный календарь, к чему люди стремились с древнейших времен.

Теперь почти весь мир живет по григорианскому календарю, незаслуженно, как вы скоро убедитесь, названному именем папы Григория XIII. Этот календарь заменил прежний – юлианский, также несправедливо носящий имя Юлия Цезаря.

Предшественником юлианского календаря был египетский, разработанный более 6 тыс. лет назад. Были вероятно и другие календари. Счет времени, вероятно, начинался с дней, когда люди считали расстояния сутками.

Многие народы поклонялись Луне. Жрецы подсчитали, что от одного «возрождения» узкого серпа до следующего проходит около 29,5 суток. Так была открыта вторая (после суток) природная мера времени – месяц. По этим двум мерам и были созданы древнейшие календари. Один из них был разработан жрецами Шумера (Южное Двуречье).

Каждый месяц начинался в день рождения Бога Луны – первым появлением серпа. Начало первого месяца – новогодие (середина марта по нашему календарю), когда начинался разлив Тигра, а затем Евфрата, – было самым торжественным праздником. От одного такого потопа до следующего проходило приблизительно 12 лунных месяцев.

И шумерские жрецы составили лунный календарь из 12 месяцев, по 29 и 30 дней поочередно – всего из 354 суток. Но через некоторое время обнаружилось, что весеннее наводнение не поспевает за чересчур прытким календарем. Земледельческие работы связаны не с лунными месяцами, а с временами года, смена которых зависит от Солнца. Чтобы согласовать календарь с природой, приходилось время от времени вставлять еще один – 15-й месяц. Прежний лунный календарь стал преображаться в лунно-солнечный: месяцы считали по Луне, а год – по Солнцу. Произошло это около 4 тыс. лет назад. Вероятно в это время утвердилась и семидневная неделя.

Сначала этой неудачной мерой времени пользовались только для счета дней по лунным фазам. Однако для календарного, то есть непрерывного, счета дней неделя оказалась непригодной: ведь в лунном месяце не ровно 4 недели, а 29 или 30 дней. Тем не менее семидневная неделя вытеснила своих предшественниц – пятидневку и десятидневку лишь потому, что была связана с астрологическими измышлениями.

Астрологи всерьез утверждали, что жизнь людей всецело зависит от планет, от их влияния, а также

Солнца и Луны. Каждое из этих небесных тел командует мол только одним днем.

В VI веке до н.э. вавилонские астрономы придумали восьмилетку: если к трем годам из восьми прибавить 13-й месяц (из 30 дней), тогда счет по Луне и Солнцу сойдется. Но и в этом календаре быстро накапливалась ошибка: лунный месяц вавилоняне считали за 29,5 суток, в действительности же он приблизительно на 44 минуты длиннее, а из этих минут за 8 лет вырастает около полутора суток.

Более точный лунно-солнечный календарь был создан в 432 г. до. н.э. греческим астрономом Метоном. Из 19 лет семь имели по тринадцать месяцев, и тогда расхождение в один день накоплялось лишь за 213 лет. Но дело не только в точности, календарь должен быть простым и удобным. И такой календарь был создан в Египте за тысячу лет до Метона.

Жрецы-астрономы заметили, что вода в Ниле начинает прибывать как раз в пору летнего солнцестояния. И еще одно поразительное совпадение: в это же время перед восходом солнца показывается самая яркая звезда – Сириус и, блеснув как жемчужина, тотчас же угасает в свете утренней зари. Эти в самом деле удивительные совпадения жрецы, разумеется, провозгласили божественным предначертанием, ниспосланным свыше. Теперь египтяне могли заблаговременно узнать, когда наступит вожделенный разлив такой важной для жизни реки. По наблюдениям за Сириусом жрецы расчитали, что год продолжается 365 дней, и безошибочно предсказали радостный праздник, а несведущий народ лишь дивился пророчеству жрецов.

Жрецы разработали первый в истории солнечный календарь. Он состоял из 12 месяцев по 30 дней или по 3 десятидневные недели в каждом плюс еще пять дней в конце года. Самый торжественный праздник – Новогодие – был приурочен к началу нильского наводнения. Но религиозные предрассудки помешали жрецам создать действительно образцовый календарь на долгие времена.

Дело в том, что каждые четыре года нетерпеливо ожидаемый первый восход Сириуса почему-то запаздывал на сутки и приходился не на первое число месяца, а на второе, затем на третье и т.д. Египетские жрецы, достаточно

искушенные в астрономии, наверное догадались, почему «ошибается» божественная звезда. Очевидно год содержит не ровно 365 дней, а 365,25 суток; из этих четверушек за четыре года и образуются лишние сутки, которых нет в календаре, и вовсе не Сириус запаздывает, а календарь убегает вперед. Но жрецы упрямо продолжали считать в году 365 суток.

Необходимая поправка в календарь была внесена римским императором Августом в 26 г. до н.э. Этот календарь, самый простой и удобный из всех существующих, до сих пор принят в Эфиопии и у коптов – христианского населения (Египта). Наш календарь взят не от египтян, а от римлян.

В древнем Риме действовал чрезвычайно запутанный календарь, которым распоряжался в своих интересах верховный жрец. Давно уже назревшую реформу римского календаря осуществил Юлий Цезарь, воспользовавшись советом египетского астронома Созигена.

По новому календарю год состоял из 365 суток, а недостающие четверушки раз в четыре года добавлялись как 366-й день к самому короткому месяцу февралю. Вместо равных – по 30 дней – египетских месяцев пришлось в угоду древним суевериям (четные числа считались несчастливыми) в некоторых месяцах оставить по 31 дню, как было до реформы. Эти разнокалиберные месяцы благополучно дожили до нашего времени. Сохранились также их названия по именам богов (Янус, Марс, Майя, Юнона) и римских правителей (Юлия, Августа), по числительным не соответствующим их числовому значению.

Любопытно, как это получилось. Юлий Цезарь перенес начало года с марта на январь (что сохранилось и до наших дней), а в связи с этим перескочили на два месяца вперед все месяцы. И вот сентябрь (септембер), который по смыслу этого слова должен быть седьмым стал девятым. Такая же ситуация приключилась и с октябрем, ноябрем и декабрем.

Созигенов календарь, названный по имени Цезаря юлианским, начал свою жизнь в 46 году до н.э. Через сто с лишним лет в этот календарь проникла с Востока астрологическая семидневка. Эта неделя,

унаследованная от вавилонян евреями и священная Библией, позже была воспринята и узаконена христианской религией.

Юлианский календарь мирно просуществовал больше полутора тысяч лет. Зачем же понадобилось реформировать его?

Созиген знал, что год продолжается не ровно 365 дней и 6 часов, а немного короче, но пренебрег этим. И незначительная ежегодная разница, около 11 с четвертью минут, только за 128 лет вырастет до целых суток: наступило, например, 1 января, а по календарю все еще числится 31 декабря.

С течением веков календарь запаздывал все больше и больше. Руководители христианской церкви усмотрели в таком отставании календаря чуть ли не потрясение религии. Почему?

Еще в 325 г. Никейский Собор постановил, что праздник пасхи должен наступать в воскресенье после первого весеннего полнолуния, а началом весны следует считать 21 марта, когда день равен ночи. Духовенство полагало, что весеннее равноденствие навеки прикреплено к 21 марта по юлианскому календарю.

Но это равноденствие каждые 128 лет отодвигалось на сутки назад, а в XVI в. отступило на 10 дней. И если полнолуние приходилось, например, на 20 марта, то оно было весенним, но считать его таковым нельзя, так как случилось оно до 21 марта. Вот эта-то неразбериха в церковном календаре, а вовсе не научные соображения, вызвала необходимость в реформе. Нужно было вернуть весеннее равноденствие к 21 марта и так прочно связать с «законной» датой, чтобы оно больше и не пыталось пятиться.

Эту задачу удачно решил итальянский ученый Алоизий Лилио. Он предложил пропустить в календаре 10 дней и таким образом сразу подогнать равноденствие на «свое» место. А для того, чтобы удержать его здесь, Лилио придумал остроумный способ.

В юлианском календаре лишние сутки набегают за 128 лет, или за 400 лет почти три дня. Чтобы избавиться от них, лучше всего считать простыми (по 365 дней) те сотые годы, которые не делятся на 400. Так, 1600 г. – високосный (366 дней), а 1700 г., 1800 г., 1900 г., – простые (по юлианскому календарю все они високосные). Вот как просто исключались из счета три дня в течение 400 лет.

Этот календарь был утвержден папой Григорием XIII (уже после смерти Лилио, в 1582 г.) и, вопреки справедливости, назван не лилианским, а григорианским. Как предписал папа, после 4 октября 1582 г. сразу считали 15-е число, и в 1583 году весеннее равноденствие вернулось на «издревле назначенное ему место», а впредь надлежало строго следить за лилианским правилом високосов.

Григорианский календарь, или «новый стиль» (в отличие от юлианского или «старого стиля»), в том же 1582 году был принят Италией, Испанией, Францией и др., где исповедовался католицизм. На территории РСФСР он был введен лишь после октябрьской революции с 14 февраля 1918 г.

Год по григорианскому календарю всего лишь на 26 секунд длиннее солнечного, и разница в одни сутки накопляется только за 3300 лет, т.е. мы можем не беспокоиться об этом еще долго.

Рассмотрим еще одно толкование связанное с датой празднования Пасхи. Прообразом христианской Пасхи, праздника Воскресения Господа Иисуса Христа, была ветхозаветная Пасха (Исх. 12:1–11, Лев. 23:5, Числ. 28:16, Втор. 16:1). Праздновалась она в ночь с 14 на 15 число месяца авива (или нисана), первого из месяцев иудейского лунно-солнечного календаря. Всего в году было то 12, то 13 лунных месяцев, тринадцатый месяц время от времени вставлялся таким образом, чтобы авив оставался весенним месяцем. Четких календарных указаний (например, в какие годы вставлять дополнительный месяц) в Ветхом Завете не содержится, поэтому дата Пасхи определялась исходя из наличного лунно-солнечного календаря.

Когда христиане стали праздновать новозаветную Пасху, зависимость ее от лунных месяцев сохранилась. Обусловлено это было как преемственностью по отношению к Пасхе ветхозаветной, так и тем,

что в Новом Завете нет указаний на дату Воскресения Христова по солнечному (юлианскому) календарю. Церковное предание также не содержит однозначных сведений об этой дате. Поэтому для нужд пасхалии составлялись специальные лунно-солнечные календари, которые ни для каких других целей не применялись.

К началу IV в. в христианском мире употреблялись три пасхалии. Первая из них, александрийская, основывалась на 19-летнем александрийском лунном цикле и была наиболее распространена. Вторая, основанная на 84-летнем лунном цикле, применялась Римской Церковью. Наконец, третья, основанная на 19-летнем сирийском лунном цикле, применялась христианами Сирии, Киликии и Месопотамии. Эта пасхалия сильно отличалась от остальных двух, т.к. в Риме и Александрии жили по солнечному календарю, а лунно-солнечный применялся лишь для расчета Пасхи. Иное дело в Сирии – там лунно-солнечный календарь испокон веков был общенародным календарем, который сохранил свое значение и после введения официального солнечного (юлианского). В этом сирийском календаре (наследнике вавилонского) был месяц нисан, и поэтому для сирийских христиан совершенно естественно было праздновать Пасху в первый воскресный день после 14 нисана своего календаря.

По сирийскому календарю Пасха дважды в течение 19 лет праздновалась гораздо раньше, чем по александрийскому. Оказалось также, что сирийский лунный цикл совпадает с тем, который к тому времени стали использовать для расчета своей Пасхи иудеи. Причину этого совпадения выдающийся русский церковный историк В.В. Болотов (1853–1900) видел в следующем: «Когда разрушен был иудейский храм, для иудеев сделались практически безразличны некоторые подробности их древней календарной практики, и они усвоили ту систему интеркаляции месяцев (т.е. вставки дополнительных месяцев – *А.Г.*), которой держались сирские селения, в которой они жили». Аналогичное мнение высказывает современный американский специалист в области хронологии Э. Бикерман: «Современный иудейский религиозный календарь с вавилонскими названиями месяцев и вавилонской системой упорядочения дополнительных месяцев является все той же вавилонской 19-летней циклической системой, хотя и с некоторыми незначительными

изменениями».

Обусловленное довольно случайными, внешними обстоятельствами совпадение сирийского и иудейского календарей привело к неприятной ситуации: сирийские протопасхиты (т.е. «празднующие Пасху раньше») как бы невольно совершали Пасху в одно время с иудеями, а не с прочими христианами.

В 325 г. I Вселенский Собор в Никее принял решение относительно дня празднования Пасхи, осудив сирийскую пасхалию. Текст постановления Никейского Собора до нас не дошел (по мнению В.В. Болотова, не исключено, что ограничились устным соглашением). Однако представление о нем мы можем получить, рассмотрев 1-е правило состоявшегося позднее Антиохийского Поместного Собора. Вот текст этого правила: «Все дерзающие нарушати определение святаго и великаго Собора, в Никеи бывшаго, в присутствии благочестивейшаго и боголюбезнейшаго царя Константина, о святом празднике спасителъныя Пасхи, да будут отлучены от общения и отвержены от Церкви, аще продолжат любопрителъно возставати противу добраго установления. И сие речено о мирянах. Аще же кто от предстоятелей Церкви, епископ, или пресвитер, или диакон, после сего определения дерзнет к развращению людей и к возмущению Церквей особитися и со иудеями совершати Пасху: таковаго святый Собор отныне уже осуждает быти чуждым Церкви, яко соделавшагося не токмо виною греха для самого себя, но и виною разстройства и развращения многих. И не токмо таковых Собор отрешает от священнослужения, но и всех дерзающих быти в общении с ними, по их извержении из священства. Изверженные же лишаются и внешния чести, каковыя были они причастны по святому правилу и Божию священству».

Сделаем два важных замечания. Во-первых, кроме требования не праздновать Пасху с иудеями каноны Православной Церкви есть еще одно: не праздновать ее ранее весеннего равноденствия (см. 7-е правило св. апостолов: «Аще кто, епископ, или пресвитер, или диакон святый день Пасхи прежде весенняго равноденствия с иудеями праздновати будет: да будет извержен от священнаго чина»). Этими двумя требованиями, по существу,

исчерпываются канонические требования к пасхалии. Хотя, надо отметить, в 7-м правиле Антиохийского Собора неявно содержится еще одно: нельзя отделяться («особитися») от общепринятой пасхалии. Если таковой нет (напомним, что во времена Никейского Собора кроме осужденной сирийской были еще две пасхалии – александрийская и римская), то весьма желательно стремиться к единству. Св. император Константин явно выразил это соображение в письме из Никеи епископам, не присутствовавшим на Соборе: «Здесь также рассуждаемо было о дне Святейшей Пасхи, то по общему мнению признано было лучшим, праздновать оную всем и везде в один день... ибо что может быть благолепнее и что приличнее для нас, как не всем по единому уставу и известным образом, непогрешительно праздновать торжественный оный день, в который мы получили надежду воскресения».

Во-вторых, подчеркнем следующее: осуждение пасхалии протопасхитов вовсе не означало отвержения сирийского лунного цикла как такового. Для того чтобы в этом убедиться, достаточно раскрыть Типикон – круги Луны там указаны в соответствии с ним. Можно также вспомнить, что на основании того же сирийского лунного цикла определен счет лет «от сотворения мира», по сей день принятый в Русской Церкви (а до 1700 г. по Р.Х. – и в Российском государстве).

Что имели в виду отцы Никейского и Антиохийского Соборов, запрещая праздновать Пасху «с иудеями»? На этот счет существуют различные точки зрения.

Первая точка зрения (традиционная). Авторитетные византийские толкователи канонов Иоанн Зонара (XII в.), Феодор Вальсамон (XII в.) и Матфей Властарь (XIV в.) считали, что каноны запрещают праздновать Пасху в один день с иудеями или раньше их. По слову авторитетнейшего современного канониста прот. В. Цыпина, именно с таким смыслом Соборное постановление о пасхалии вошло в жизнь Церкви.

Если исходить из традиционной точки зрения, то пасхалия западных христиан является очевидным нарушением канонов, поскольку католическая Пасха время от времени совпадает с иудейской, а иногда бывает раньше нее.

Вторая точка зрения («критическая»). В наше время некоторые православные авторы (еп. Петр (Л'Юилье), проф. прот. Л. Воронов, проф. Д. Огицкий) подвергают сомнению традиционное толкование. Основным аргументом является следующий: известно, что и после Никейского Собора Церковь неоднократно праздновала Пасху в один день с иудеями. Совпадения прекратились лишь в конце VIII в. (по той причине, что календарный иудейский год в среднем несколько короче юлианского, поэтому православная Пасха медленно смещается вперед относительно иудейской). Поэтому, по мнению вышеуказанных авторов, Иоанн Зонара и другие канонисты допустили ошибку, неправильно истолковав каноны и сделав «неправомочные выводы из современных им фактических данных пасхалии» (проф. Д. Огицкий), т.е. из того обстоятельства, что начиная с IX в. православная Пасха всегда совершалась позже иудейской.

Действительно, аргумент серьезный, если постановление Никейского Собора запрещало праздновать Пасху в один день с иудеями, то как могло быть так, чтобы Церковь не раз его нарушала?

Можно выдвинуть такое соображение: отцы Никейского Собора предвидели грядущее расхождение Пасх в конце VIII в., допуская до тех пор редкие случайные совпадения (из этого исходит, например, А.Н. Зелинский). Однако такое объяснение вряд ли можно считать приемлемым. Отцы Никейского Собора не все были богословами, не все в тонкостях разбирались в пасхалических расчетах, однако они были епископами, т.е. пастырями церковного народа. И если они приняли постановление о Пасхе, то это постановление было предназначено в первую очередь для их паствы, а не только для христиан IX и последующих веков.

Что касается истинного смысла канонов, то сторонники «критической» точки зрения формулируют его следующим образом: праздновать Пасху с иудеями означает «при определении дня Пасхи христианской неуклонно держаться еврейской пасхалии, не допуская иных пасхалических расчетов» (проф. Д. Огицкий). Рассмотрим, насколько правомерно такое толкование.

Известно, что решения Никейского и Антиохийского Соборов были в первую очередь направлены против практики сирийских христиан-протопасхитов. Поэтому «критическое» толкование можно было бы считать правомерным в том случае, если бы протопасхиты действительно «держались иудейской пасхалии». Однако, как мы отмечали выше, сирийские христиане всего лишь совершали Пасху в соответствии со своим народным лунно-солнечным календарем, которым они пользовались и в быту, а до этого пользовались их предки, за много столетий до Рождества Христова (а может быть и до того, как праотец Авраам покинул халдейский город Ур).

Таким образом, вряд ли правомерно обвинять сирийских христиан в следовании иудейской практике, каковое обвинение следует из «критической» точки зрения. На самом деле имело место «случайное» совпадение календарных систем (подобно тому, как сейчас Пасха западных христиан время от времени «случайно» совпадает с иудейской). Тем не менее, с точки зрения канонов Церкви, даже такое совпадение является недопустимым.

С течением времени ситуация с празднованием Пасхи существенно изменилась в двух аспектах.

Во-первых, лунно-солнечный календарь вышел из бытового употребления сирийских христиан (по-видимому, это произошло в связи с мусульманскими завоеваниями). Это привело к тому, что буквальный смысл решения Никейского Собора перестал быть адекватным догматическому смыслу. Действительно, если сирийский лунный цикл полностью вышел из бытового употребления христиан, то и запрет пользоваться им для расчета православной Пасхи потерял всякий смысл – желающих нарушить этот запрет не только не было, но, можно сказать, и не могло быть.

Во-вторых, как отмечалось выше, православная Пасха стала по календарно-астрономическим причинам праздноваться всегда после иудейской. Если в начале IV в. для «разведения» христианской и иудейской Пасх требовалось несовпадение лунных циклов, то с конца VIII в. стала возможной более простая, но в то же время вполне адекватная догматическому смыслу формулировка Зонары: «Надо, чтобы их (т.е. иудеев – *А.Г.*) непраздничный праздник совершался сначала, а затем уже праздновалась наша Пасха».

После Соборного осуждения практики протопасхитов далеко не сразу удалось привести в согласие пасхалию Римской Церкви с александрийской пасхалией, которой следовали остальные поместные Церкви. Однако в VI в. это наконец произошло – Римская Церковь приняла александрийскую пасхалию. Общехристианское единство в праздновании Пасхи сохранялось до 1582 г., когда оно было нарушено папой Григорием XIII, который ввел в Католической церкви григорианский календарь и новую пасхалию. Как мы уже отмечали, в соответствии с григорианской пасхалией католики нередко празднуют Пасху в один день с иудеями, причем с течением времени эти совпадения будут учащаться – григорианский год в среднем несколько короче иудейского. Папа Григорий счел возможным проигнорировать канонические правила о непраздновании пасхи с иудеями, а взамен достиг довольно точного следования фазам луны.

По мнению ряда исследователей, возвращение к александрийской пасхалии не является для западных христиан чем-то невозможным, ведь они применяли ее на протяжении тысячелетия. Прецедент имеется: напомним, что в VI в. Рим отказался от своей традиционной пасхалии и принял александрийскую.

Что касается Православной Церкви, то она не может принять пасхалию, не соответствующую канонам и постановлению Никейского Собора. По справедливому замечанию прот. Ливерия Воронова, «попытка установить... единую новую практику ценой пожертвования «никейскими решениями», по всей вероятности, не столько помогла бы устранить «внешний» соблазн видимой христианской разделенности, сколько способствовала бы возникновению гораздо худшего «внутреннего» соблазна, связанного с появлением новых церковных разделений».

Собор завершился празднованием 20-летия царствования императора Константина, во время которого он устроил в честь епископов великолепное пиршество.

Раздел 11 II Вселенский Собор

11.1 Положение в империи накануне Собора

После Адрианопольской битвы 378 г. и гибели в ней императора Валента положение империи было печальное. Победители-варвары широко расселились и по ее европейской и азиатской территориям. И лишь недостаток просвещения и культуры не допустил здесь смены имперской власти и создания новой, варварской государственности. И сами ромеи среди уныния эту силу своей передовой государственности с надеждой сознавали и решились ее восстановить. Западный император Гратиан предпринял восстановление восточной империи. Он возложил эту задачу – даже не управления, а просто завоевания – на генерала испанца Феодосия. Отец последнего, также генерал и по имени тоже Феодосий, за два года перед тем был казнен за какое-то будто бы политическое преступление. Гратиан объявил Феодосия Августом. Войско встретило это с удовлетворением.

Надо признать, что испанец Феодосий, далекий от Востока, прибыв сюда, не принял ошибочной позиции гордого римского властителя. Пред ним развернулась картина фактической оккупации всего Востока завоевателями. Но готы инстинктивно и разумно чувствовали, что, сохраняя оккупационное верховенство, они одни еще не в силах создать здесь нормальный государственный уклад. И Феодосий разумно пошел навстречу этому государственному кондоминиуму. Он два года (379–380) резидировал в Фессалонике, вел искусные переговоры с готами и сорвал их завоевательский дух. Он уступил им места поселения и здесь, в Европе, во Фракии, и на Востоке через проливы в Малой Азии. Равным образом привлек их к равноправному участию и в военном, и гражданском управлении.

Феодосий был религиозен и верен западному никейскому Православию, как и жена его – Элия Флакилла. Они оба противополагали себя Востоку, проповедовавшему арианство. А в этот момент в гибели Валента видели Божию кару за еретичество. Оба вдохновлялись изгнанием арианства и восстановлением на Востоке их римского, западного Православия, опираясь на ромофильствующую Александрию. Так как на церковно-римском Западе к этому времени установился согласный мир и союз власти церковной и государственной, то заложенные в основу его еще Константином Великим предпосылки языческой теократии теперь беспрепятственно воплотились в тот всем понятный союз религии и государства, который раньше лишь по горькому недоразумению породил период гонений. Теперь в сознании и самих императоров, и епископата, можно сказать, мгновенно, как нечто самопонятное, традиционное и не требующее доказательств, всплыло тысячелетнее римское слияние религии с государством, власти императорской с властью жреческой. Раз дана imperium, то в тех же руках дано и sacerdocium. Раз дан imperator, то в его лице дан и pontifex maximus. На Западе это самосознание уже быстро скристаллизовалось и стало, как говорится, «само собой разумеющимся». На Востоке, еще не обретшем мира церковного, такого упрощенного представления о гармонии Церкви и государства еще не было.

Мыслящие упрощенно Феодосии и Флакилла пришли на Восток с искренним вдохновением помочь здесь укрепиться и возобладать единственно законному для Православной Церкви Никейскому богословию. Но при богословской неискушенности Феодосия была опасность, что его здесь запутают греческие хитрецы богословия. По прибытии Феодосия в Константинополь ариане предложили императору повидаться лично с самим Евномием. Созомен пишет, что страх овладел всеми православными, особенно при мысли о красноречии Евномия. И они через Элию Флакиллу добились, чтобы личная встреча императора с Евномием не состоялась.

В Фессалонике, которую Феодосии избрал своей правительственной резиденцией, главой Церкви был епископ Асхолий, твердый «никеец», друг Амвросия Медиоланского, а на Востоке – Василия Великого. Феодосий тут заболел, решил креститься и отдал себя как духовный сын в послушание Асхолию. Встав с одра болезни, Феодосий решил провести на деле все меры, которые ему советовал Асхолий в области церковной и которые ему, как человеку

западному, были заранее понятны и свойственны.

В 380 г. Феодосий тотчас после болезни и крещения издал свой эдикт – манифест о вере, в котором наложил на болеющий разбродом Восток просто западную вероисповедную норму. В эдикте говорилось: «Христианам, повинующимся этому закону, повелеваем прилагать к себе имя кафоликов. Прочих же дерзких и безумствующих присуждаем нести бесчестие еретического учения. Собрания их не должны называться Церквами. И они сами будут подвергнуты наказаниям не только по божественному осуждению, но и по нашему повелению, принятому по небесному внушению».

Итак, все, кроме никейцев, лишены звания кафоликов. Это объявлялось в перспективе созвания всевосточного Собора, который и должен был это церковно оформить.

Константинополь возглавлялся епископом Демофилом, представлявшим до сих пор официальное омийство. Тем временем забитая православная группа с наступлением фактической свободы веры в конце дней Валента при содействии православного епископата Каппадокии и Антиохии пригласила к себе пастыря, у которого не оказалось паствы. Это был святитель Григорий Богослов из пустого Сасима, где он уже не жил, а еще в 375 г. сбежал оттуда в уединение в Селевкию Исаврийскую. Святитель Григорий в конце 379 г. приехал в Константинополь, остановился в доме своих родственников. И тут в скромной комнате открыл богослужение, назвав свою церковку «Анастасия» – в знамение Воскресения Православия. Конечно, официальные церковные власти не давали покоя «раскольнику». Святитель Григорий, невзрачный по внешности, сначала не понравился избалованным столичным блеском константинопольцам. Но скоро пленил всех силой своего красноречия. Народ стал стекаться к нему. Официальная Церковь (омийская) устроила на Пасху даже погром церкви Григория. На нее направлена была толпа пьяного и буйного народа, убившая одного из сотрудников Григория. Но православные крепились. Ждали защиты от нового императора.

Константинополь был бурлящим котлом. Святитель Григорий Нисский саркастически изображает это необычайное, свойственное эллинизму, и античнo-философскому и новохристианскому, умственное возбуждение. Ничего такого не было и не могло возникнуть среди других православных национальностей последующей эпохи.

Однако император Феодосий ради выполнения своей программы выдвинул Григория, этого невзрачного внешне, маленького ростом и почти лысого вождя Православия, и вознес его над столичной толпой. Издан был приказ о передаче омиями в руки Григория кафедрального храма Двенадцати Апостолов и святой Софии. На другой день волнение дошло почти до мятежа. А император решил вести скромного провинциала Григория в храм Святой Софии самолично. Столичные гарнизоны встали шпалерами, сдерживая народ. Враждебные зрители усеяли все окна и балкончики и тогда уже двух и трехэтажных константинопольских домиков, деревянных, как и до последнего времени.

Все Церкви перешли к православным. А Демофил вместе с бежавшим из Александрии Лукием осели за стенами города.

Император, «назначивший» епископом Григория, понимал, что еще Собор епископов должен утвердить его. И потому весь вопрос еще отодвигался до Собора. В предвидении этих перемен на константинопольской кафедре издавна глубоко переживавшие умаление чести Александрии ее епископы задумали в этот момент провести на столичное место своего человека. Ничего особо беззаконного в этом смысле Александрии не было. Раз Константинополь очутился в положении res nullius, раз «антиохийцы» уже заслали туда в лице Григория Богослова своего кандидата для занятия столичной кафедры, то естественно, что и Александрия задумала и организовала, не без тайного заговора, захват столичной кафедры кандидатом-александрийцем. Таковым был некий «философ» цинической школы Максим, исповедник никейского Православия. Он картинно одевался под философа и аскета в мантию, носил длинные волосы. Все это оказалось приправленным хитрецой и актерством. Святой Григорий по простоте принял Максима как собрата, поместил у себя, поил и кормил его. Между

тем александрийская купеческая хлебная колония в Константинополе готовила целый переворот, чтобы сбросить с кафедры Григория. С очередным караваном из Александрии прибыла в столицу группа египетских епископов для поставления Максима во епископа столицы. Чуждый коварства и доверчивый, Григорий даже приветствовал их своей речью. Вскоре Григорий заболел и слег. Этим воспользовался пригретый им друг-предатель Максим. Храм Григория «Анастасия» был открыт. Воровски влилась в него группа египетских епископов и начала чин хиротонии над Максимом. Но секрет не утаился. Друзья болящего Григория узнали, в чем дело, и разогнали этот Собор. Прерванная хиротония перенесена была на рассвете в дом какого-то музыканта-флейтиста и там закончена.

У епископа Петра и у александрийцев, кроме мотивов честолюбия их кафедры и борьбы в союзе с Римом против возвышения епископа «Нового Рима», был лозунг борьбы за само Православие (тень Великого Афанасия), за изгнание ариан, которые обосновались в Константинополе, но эта излишняя и запоздалая претензия была «отмщена» ходом церковной истории, вознесшей над Александрией в данном случае именно Константинополь и с ним вместе подлинных восточных епископов-новоникейцев во главе с Мелетием Антиохийским. Это произошло через собранный Феодосием Великим в 381 г. Собор в Константинополе.

11.2 Процедура Собора

На Соборе были рассмотрены следующие вопросы:

1. Вопрос Апполинария. (учил, что Христос имеет человеческое тело и человеческую душу, но вместо человеческого духа в Нем был Божественный Логос).
2. Вопрос Македония. (признавал Святого Духа творением, а не Богом).

3. Вопрос о дополнении Символа Веры.

Собрал Собор император. Но декрета о созыве не сохранилось, и потому задачу Собора приходится определять по его деяниям. Есть известие, что вызванному в Константинополь в начале 381 г. готскому арианскому епископу Вульфиле с его готскими собратьями-епископами Феодосий обещал собрать Собор «о вере». Но Вульфила умер (семидесяти лет). Император после этого изменил свое намерение. В изданном указе он воспретил споры о вере. Но Собор Феодосию нужен был для урегулирования практических вопросов на Востоке, начиная с вопроса о замещении столичной кафедры, которое он учинил пока своей волей и которое осуждалось Александрией. Оживилось поблизости от Константинополя и арианство в форме пневматомахии. Хотя новоникейство и взяло морально перевес на Востоке, но было еще много неясностей в отдельных областях и епархиях. Нужно было восторжествовавшему Православию дать общеобязательную Соборную санкцию. Так толкует цель Собора Григорий Богослов в своем биографическом стихотворении «Для утверждения благочестивого вероучения».

Собор созывал Феодосий только в пределах своей Восточной империи. Папу Дамасия (из империи Гратиана) даже не извещал. Следовательно, Собор не вселенский, а только всевосточный. Насчитывали в его составе с позднее прибывшими епископами Македонии и Египта до 150 православных епископов. Приглашена была еще из Геллеспонта (Мраморное море) группа из 36 епископов-пневматомахов. Но с ними не сговорились, и они ушли из Собора.

Вот главные участники: Мелетий Антиохийский, Тимофей Александрийский, Кирилл Иерусалимский, Геласий Кесарие-Палестинский (племянник Кирилла), Асхолий Фессалоникийский, Григорий Нисский (брат Василия Великого), Амфилохий Иконийский, Оптим Антиохии Писидийской, Диодор Тарсский, Пелагий Лаодикийский. Председательство, естественно, было вручено Мелетию, но он вскоре умер. После него пригласили председательствовать Григория Богослова, а кончился Собор под председательством уже новоназначенного епископа столицы Нектария.

Собор открылся в мае. Император сам присутствовал на открытии. Когда представили ему Мелетия Антиохийского, он с энтузиазмом расцеловал его в уста, в грудь и руки и воскликнул, что он узнает его, ибо уже видел его в чудесном сновидении. Феодорит рассказывает, что Феодосий, еще командуя войсками в Сирии, имел откровение во сне, что он будет провозглашен императором и что Мелетий Антиохийский возложит на него корону.

Собор прежде всего занялся очередным делом о константинопольской кафедре. Сущность всей интриги Максима была так бесспорна, что Собор постановил (правило 4): «О Максиме Цинике и происшедшем от него беспорядке в Костантинополе определено: не был епископом и не есть епископ, ни рукоположенные им не были и не суть ни в какой степени клира: все, и для него сделанное, и им сделанное, уничтожено как недействительное». Антиохийское большинство Собора, где председательствол Мелетий, не без подчеркивания делало это постановление неприятным Александрии. Григорий Богослов был признан законным епископом Константинополя.

Догматических вопросов на Соборе не поднималось. Констатировано было только осуждение (канон I) евномиан или амомеев, ариан или евдоксиан, полуариан или пневматомахов, савеллиан, маркеллиан, фотивиан, аполлинаристов. И конечно, вновь подтверждена Никейская вера.

Только с македонианами были дружеские переговоры. Это была группа из 36 епископов, во главе со старейшим Елевсием Кизикским. Разговоры велись на почве старой дружбы их общего посольства в Рим к папе Ливерию. Но они остались упорны. Заявили, что скорее признают арианство, чем страшное для них «единосущие». Эти по случайному прозванию «македониане» ушли с Собора и еще особым циркулярным письмом призывали своих друзей не сдаваться.

Во время Собора скончался его председатель Мелетий. Время председательства возложено на законного отныне столичного епископа Григория. Конечно, вспыхнул тяжелый антиохийский вопрос. Со стороны Запада уже раньше было сделано предложение, чтобы после смерти или Мелетия, или Павлина остался во главе Церкви один. Историки Сократ и Созомен сообщают, будто народ обязал к этому епископов клятвой каждой стороны – не выбирать новое

лицо. Феодорит говорит, что Мелетий предлагал Павлину править даже и вместе, но Павлин не согласился. Великодушный и бесстрастный Григорий произнес речь в пользу одного Павлина ради мира Церкви и ради успокоения Запада. Но Григорий не мог одолеть партийного монолита «восточных». Начались волнения. Разгневанная толпа молодых людей напала на Григория.

Идеалиста Григория единогласно провалили. На место Мелетия был избран пресвитер Флавиан. Григорий почувствовал, что он не владеет положением дел, что он чужой и лишний тут. Он затосковал об уединении и не скрыл этого.

А в этот момент подключились к работе Собора еще новые люди «западного» направления: Асхолий Фессалоникский и Тимофей Александрийский – преемник Петра. По словам Григория, «от них повеяло чем-то суровым и западным». Они были крайне недовольны и обижены за Павлина. Казалось бы, они при этом могли бы поддержать Григория. Но они вступили в борьбу и со всеми «восточными», и с Григорием. По словам Григория, и александрийцы, и «высокоумствующие» с Востока – «те и другие сошлись, как вепри (скажу в подражание трагикам), остря друг на друга свирепые зубы и кося огненные очи». Григория обвиняли (ревнуя за Максима Циника), что Григорий занял другую кафедру не канонически. Не сторонник этого стиля, Григорий охотно воспользовался случаем убрать свою фигуру, чтобы примирить египтян и «восточных». Он заявил, что он готов быть Ионой. Он в трогательной речи распрощался с паствой, с градом Константина, с храмом «Анастасией», с храмами Святой Софии и Двенадцати Апостолов, с Собором, Востоком и Западом и уехал в свой Назианз. На столичную кафедру избрали (если это можно назвать избранием) указанного Феодосием светского чиновника, претора Константинополя с бурным прошлым, Нектария, который был еще даже не крещен. Он был рекомендован его христианским наставником и отцом духовным – известным Диодором, епископом Тарсским. Под почетным председательством этого Нектария Собор и закончился около 9 июля. По сохранившемуся резюме оклада Собора, сделанного императору, отцы Собора «восстановили взаимное согласие, издали краткие вероопределения, в которых 1) утвердили веру никейских отцов, 2) осудили мнившиеся после них ереси и 3)

установили для церковной дисциплины каноны, и просили императора все это утвердить письменным декретом».

Собор 381 г. по своему плану и по форме чисто восточный и под восточным председательством. Но вопросы, им разбиравшиеся, по их материи и качеству выходили за пределы только Востока, касались интересов всей Церкви, и потому неудивительно, что вскоре вся Церковь включила этот Собор в линию Соборов Вселенских.

Император утвердил Соборные постановления и издал декрет: «Передать тотчас все церкви епископам, исповедующим одно величие и силу Отца, Сына и Святого Духа, одну славу и одну честь; и тем, которые состоят в общении с Нектарием в Константинопольской Церкви; в Египте с Тимофеем Александрийским; на Востоке с Пелагием Лаодикийским и Диодором Тарсским (нет по тактическим причинам имен ни Флавиана, ни Павлина); в Асийском диоцезе – с Амфилохием Иконийским и Оптимом Антиохии Писидийской»; в диоцезе Понта – с Элладием Каппадокийским, Отрием Мелитинским, Григорием Нисским и т.д. Всех, кто не вступит в общение с названными епископами, как явных еретиков изгонять из церквей».

11.3 Никео-Цареградский Символ Веры

Лишь спустя ряд столетий было бесспорно признано вселенское достоинство как самого II Константинопольского Собора 381 г., так и связываемого с ним ныне Символа Веры. Последний начал свое вселенское бытие в лоне этого Собора. Но обстоятельства его появления до сих пор остаются (и, по-видимому, навсегда останутся) точно и протокольно неясными. Только со времени IV Вселенского Халкидонского Собора 451 г. Символ начал приобретать всеобщую известность и обязательность.

Этот Символ довольно рано (VI в.) приобрел на практике, без всякой формальной санкции, название Никео-Цареградского. Таким названием внушалась мысль, будто он издан II Вселенским Собором, на что Собор этот не был уполномочен. Ни самим Собором (381 г.), и никем из его участников и современников этот Символ Веры II Собору не приписывался.

В специальной литературе эта отрицательная сторона выяснена неопровержимо. Вот аргументация Адольфа Тарнака. Собор 381 г. не мог издавать Символа Веры, ибо не был Вселенским. И канонические постановления его получили общее признание лишь после Халкидонского Собора.

Всеобщее принятие Символа Веры после 451 г. вполне объяснимы из большого совершенства его текста в сравнении с текстом никейским. Не говоря об ограниченности задачи Никейского ороса (только одним спорным догматом о божестве Сына), текст Никео-Цареградского Символа весь написан на другом фоне. Из 178 слов Константинопольского Символа только 33 взяты из Никейского.

В текст Епифаниева «Анкората» полный Символ Веры вставлен с таким предисловием: «Эта вера передана нам от святых Апостолов и в Церкви во святом граде, от всех вместе святых епископов числом свыше трехсот десяти». Ясно, что дело идет о 310 отцах никейских и что тут именно Никея (а не Иерусалим) украшена эпитетом «святого града».

Константинопольский Собор дополнил Никейский Символ Веры пятью членами, в которых излагается учение о Святом Духе, о Церкви, о таинствах, о воскресении мертвых и жизни будущего века.

На Соборе 381 г. не могли не спорить о Святом Духе уже по поводу 36 епископов-македонианцев. Но была группа епископов гораздо более близкая. Они принимали никейскую веру, то есть единосущие Сына с Отцом, но о Духе сказать это не решались. Их-то и называет святитель Григорий «серединные люди». Вот это и отразилось на слабостях формул Никео-Цареградского Символа. В нем Дух Святой не назван ни «Единосущным», ни «Богом».

Как раз эта «серединность» и уклонение от исповедания Духа Святого Богом и есть как бы «метрическое свидетельство» о моменте сформулирования Символа.

Текст Никео-Цареградского Символа Веры выглядит так:

1. Верую во единого Бога Отца, Вседержителя, Творца неба и земли, всего видимого и невидимого.
2. Верую и во единого Господа Иисуса Христа, Сына Божия, Единородного, рожденного от Отца прежде всех веков; Света от Света, Бога истинного от Бога истинного, рожденного, несозданного, одного существа с Отцом, через которого все сотворено.
3. Для нас, людей, и для нашего спасения, сшедшего с небес, принявшего плоть от Духа Святого и Марии Девы и сделавшегося человеком.
4. Распятого же за нас при Понтии Пилате, страдавшего и погребенного.
5. И воскресшего в третий день, согласно с писаниями (пророческими).
6. И восшедшего на небеса и сидящего справа от Отца.
7. И опять имеющего придти со славою судить живых и мертвых, Царству которого не будет конца.
8. Верую и в Духа Святого, Господа, подающего жизнь, исходящего от Отца, поклоняемого и прославляемого равно со Отцом и Сыном, говорившего через пророков.
9. Верую и во единую, святую, Соборную-вселенскую и апостольскую церковь.
10. Исповедую одно крещение во оставление грехов.
11. Ожидаю воскресения мертвых.

12. И жизни будущего века. Истинно так.

Церковные споры, однако, продолжались. По мере разработки христианской проблематики богословы сталкивались с необходимостью прояснения элементов вероучения, становящихся все более многочисленными.

Помимо вопросов о тождественности Божеству Лиц Троицы встали вопросы о том, что означает «человеческое» в Иисусе Христе, как нужно понимать соединение Божества и человечества в нем. В начале V столетия острый спор разгорелся вокруг догмата боговоплощения.

11.4 Положение в Церкви после Собора

Церковная политика Феодосия I Великого после Собора 381–382 гг.

Умиротворение умов еще не наступило. И Демофил и Евномий имели опору в своих приверженцах, и те «не сдавались». Смута фактически продолжалась.

Феодосий видел, что авторитет бывшего Собора не принес легкой победы. Он (или его советники) решил использовать и меры «переубеждения» («главноуговаривания»). Попытался устроить коллоквиумы православных с еретиками.

Феодосий приглашал инакомыслящих в 383 г. в Константинополь и хотел сам быть посредником. Явились на приглашение представили исповедания омий Демофил, аномей Евномий (представил исповедание), Елевсий Кизикский (представил свое исповедание от македониан). Даже от Вульфилы, уже умершего, было представлено исповедание. На первой попыток сближения не было. Положение Нектария

было трудное. Он советовался с новатианским епископом Агелием, «своим единомышленником». Но тот был совсем неопытный в богословии. В помощь себе он пригласил новатианского чтеца Сисиния, «изучившего священные писания и философию». Вот совет Сисиния: рассуждения только разъединяют, посему нужно положить на стол свидетельства древних церковных писателей и от императора предложить вопрос: уважают ли они эти заветы? Если отвергнут, то и народ их отвергнет. Истина будет очевидной. Феодосий согласился на этот план. Агелий тоже явился на Собор. Но испытуемые усомнились, имеют ли эти древние писания и подлинность, и решающий авторитет? И как их толковать? Начались безысходные споры о критериях истины.

Тогда Феодосий поступил как и в начале своей церковной деятельности. Он рассмотрел исповедания и утвердил из них одно – Нектария и Агелия. Остальные разорвал и перешел к мерам государственного приказа. Ни при Константине Великом, ни при Валентиниане и Валенте прямого декретирования Православия самой государственной властью еще не практиковалось. Государственная власть выдвигала богословские партии и учиняла Соборы. А теперь берет это дело прямо в свои руки. Феодосий I Великий принес этот метод с Запада. И уже в 379 г. сам утвердил Православие в Константинополе по критерию согласия с Римом и Александрией. И теперь в 383 г. уже прямо выдвигает критерий кафолического христианства, не связывая его ни с лицами, ни с местом, но, очевидно, подразумевая то Православие и тот авторитет, который он утвердил здесь, созвав и создав II Вселенский Константинопольский Собор 381 г. И только этой кафолической вере и ее исповедникам даются права гражданства империи: «Только тем, которые согласно (апостольскому наставлению (disciplinam) и евангельскому учению (doctrinam) верят в Единое Божество Отца и Сына и Святого Духа». Только им дозволено «носить имя catholici. Всем прочим вменяется бесчестие (infamia) еретического учения» и от мест их собраний отнимается имя Церквей (ecclesiarum nomen).

У еретиков отнимали Церкви, а разбегающихся ловили и водворяли по месту жительства. Новатиане, как

неподвижные консерваторы догматической ортодоксии, включая сюда и противоарианское никейство с омоусиос (некий парадокс консерватизма), были, конечно, единственно признанной некафолической группой с ее иерархией.

Но и это лишение Феодосием легальности ариан и македониан не было их тотальным истреблением. Не занимая позиций и храмов Православия, они все-таки продолжали существовать. Были сосланы лишь главари. Еретики были лишены имен «епископов», лишены права завещаний и получений наследств. Конфисковались дома, если в них происходили еретические собрания.

До Феодосия I таких гонений на еретиков не бывало. Православные епископы, в частности Аквилейский Собор 381 г., одобряли Феодосия. Григорий Богослов жаловался префекту Каппадокии, что низложенные епископы проездом поставили одного епископа. Григорий просит власть принять меры. Он же в письме к Нектарию восстает против свободы собраний для аполлинаристов: «Дать им право иметь свои собрания значит не что иное, как признать, что их учение истиннее нашего».

Так при Феодосии I власть вернулась к религиозному принуждению старой языческой империи.

Начальная история монашества. В эпоху великих догматических споров монашество, его благочестие и его массы играли выдающуюся роль. В этой связи дадим краткие сведения о возникновении и распространении монашества на Востоке.

Связь христианских форм аскезы с дохристианскими еще ждет своего исследователя, и, в частности, бурный расцвет аскезы именно в Египте. Облегающие долину Нила пустыни как бы нежданно-негаданно вдруг с III в. привлекли к себе особое внимание как бы внецерковными формами христианства.

Аскетизм в религиях Востока – явление всеобщее и исконное. Как личный подвиг в среде самих «Двенадцати», аскеза специфически выделяет апостола Иоанна-девственника и Павла, бегущего «от скорби мира сего» в одиночество странствующего апостола.

Посвящение себя служению Церкви именно в безбрачной и организованной форме, по-видимому, сложилось прежде всего в среде женщин-диаконисс и их окружающих, и им помогающих девственниц. Когда родившийся в середине III в. основоположник пустынного жительства Антоний после смерти родителей покидал свое родовое городское жительство, он сдал свою младшую сестру в уже готовое сложившееся девичье общежитие – «парфенон». Преподобный Антоний родился (251 г.) в Среднем Египте, в Ираклеополе. Он был копт по крови и языку, из бедняков. Не учился школе, был неграмотен и не владел греческим языком. Когда после смерти родителей (ок. 270 г.) Антоний устремляется из города в пустыню и сдает сестру в женский монастырь – явно, что он не новаторствует, а склоняется к уже существующему, не им изобретенному пустынножительству. Антоний начал одинокую жизнь сначала у себя дома, потом нашел недалеко пустую гробницу, то есть пещерку, и продержался в ней около 15 лет, не порывая связи со своими односельчанами. Завязал он и новые связи с собратьями, еще раньше его уже практиковавшими пустынножительство. Закалившись в этом образе жизни, преимущественно в лишении себя хлеба насущного, Антоний с левого берега Нила переправляется на правый (ок. 285 г.) и углубляется в пустынно-горную местность, к развалинам крепости Писпир (теперь Дер-Ел-Мей-мун). Тут был водный источник. А насчет хлеба он условился со своими односельчанами, чтобы ему приносили некий запас на полгода. Этой «окаменелостью» он и довольствовался. С берегов Нила Антоний приносил сухие прутья водорослей (камышей) и плел из них рогожки. А затем, конечно, сбывал их плывущим вниз лодочникам, везущим товары на городские рынки.

Здесь Антоний переживал длительную борьбу с демонами, всячески соблазнявшими его. Это одна из тем для фантазии живописцев. Конечно, Антониево пустынножительство постепенно стало все шире и шире известным и привлекательным для натур местных и ему сродных. Около Антония неудержимо разлилось поселение подражающих ему в пустынножительстве последователей. Тем более что наступило гонение Максимина Дайи с его соблазнами массовых «падений». Антоний вышел из пустыни, пришел в Александрию

и подкреплял твердость исповедников.

Новая волна популярности побудила преподобного Антония уйти с попутным караваном еще дальше к востоку, к Красному морю. Нашлось новое место с водой, растительностью и обработанной землей. Здесь Антоний снова обосновался. Это и есть то место, где доныне стоит монастырь святого Антония. А по соседству – монастырь преподобного Павла Фивейского. Здесь-то Антоний и нашел еще более старого, чем он, пустынножителя в лице Павла. Тут Антоний увидел предел своего пустынного уединения. И отсюда по временам даже приходил обратно в Писпир. Преподобный Антоний прожил 105 лет и скончался в 356 г.

Преподобный Антоний, приобретя нужную меру победы над плотью и суетой мира сего, не замыкался формалистически в строгом одиночестве. Арианские споры, влияние арианства на императоров, гонение на Афанасия Александрийского, его ссылка на Рейн, возвращение с триумфом из ссылки – все это Антоний близко принимал к сердцу и в 338 г. ходил в Александрию специально приветствовать возвращенного из ссылки Афанасия. Равно и Афанасий, вскоре бежавший в пустыню и долго там скрывавшийся у монахов, дружил с Антонием как со своим учителем аскезы. Афанасий подарил Антонию шерстяной плащ, служивший и одеялом. Антоний, умирая, завещал вернуть плащ Афанасию и еще к этому прибавил свой иматий из овчины.

Так великий анахорет дал примеры союза анахоретства с христианами, погруженными в жизнь общества и государства.

И вообще, анахореты, начавшие с полного ухода от мира и даже от церковной иерархической системы жизни, охотно, быстро и без сопротивления вернулись в общий строй церковной жизни. Они сложились в церковные монашеские общины с каноническим возглавленным священством, подчиненным власти местных епископов.

Такой большой общиной монахов являлись, например, монастыри к западу от Нильской дельты в

Нитрийской пустыне. Это район озер, дающий большой процент натрия и селитры. Теперь называется Вади Натрун. Около времени Никейского Собора 325 г. сюда пришел подвизаться Аммун. Он жил и в миру с женой 18 лет в девственном браке. Жена Аммуна тоже удалилась в пустыню с единомышленными с ней подвижницами. Два раза в году супруги дружески ходили друг к другу в гости. К Аммуну тяготело, влеклось множество отшельников. Преподобный Антоний знал об Аммуне и в момент смерти последнего имел видение: ангелы спустились с неба, взяли душу Аммуна и вознесли ее.

Спустя 40 лет в Нитрийской пустыне было более 5 000 монахов. Они имели общую Церковь, куда сходились по субботам и воскресеньям. Их обслуживали 8 пресвитеров из ближайшего кафедрального центра, города Гермополиса. Питались нитрийские монахи единолично. Обычный труд и заработок их состоял в плетении корзин и рогожек.

Нитрийское монашество дало выдающиеся имена аскетов: Памва, Ор, Нафанаид, Вениамин, Макарий Египетский, Макарий Александрийский. Они прославились такими подвигами, как сыроедение, бдение, стояние на ногах всю ночь, почти неедение, отдача своей плоти диким зверям.

Сюда приходили люди самые разнообразные: и неграмотные, и просвещенные, с книгами ученых богословов, как Климент Александрийский и Ориген. Устава с общеобязательными формами подвига не было. Но вскоре явился и творец устава.

В Среднем Египте около Фив вернулся с военной службы в 314 г. молодой язычник копт Пахомий с впечатлениями удивления и преклонения пред христианами. Он не вернулся к своей языческой семье, а, крестившись, поселился у аскета Палемона на правом берегу Нила против Дендеры. Вскоре он собрал около себя других аскетов и учредил общее житие в местности Тавенниси, быстро ставшее многолюдным. На расстоянии часа пути Пахомий образовал новое общежитие – Пабау, ныне Фау. И этот монастырь вскоре стал тесным. Пахомий по соседству учреждал монастырь за монастырем, до девяти таких общежительных

монастырей. Все они подчинены были и одному уставу, и одному настоятелю, самому Пахомию. Сначала он жил в Тавенниси, а затем в Пабау. Каждый монастырь был обнесен стеной. В больших корпусах жило по 40 монахов. Размещались монахи в соответствии с видами труда.

Сестра Пахомия, подражая брату, организовала подобные уставные монастыри для женщин.

Вскоре Пахомий стал прославляться даром видений и сновидений. Конечно, это волновало окрестное, и не только христианское, население. Иерархия встревожилась. Епископат вызвал Пахомия на церковный суд в ближайший город Латополь, ныне – Эснэ.

Святой Афанасий в 330 г. посетил Тавенниси. Монахи чтили святого Афанасия как своего собрата, и, когда он в 346 г. возвращен был в Александрию из ссылки, они приезжали в Александрию приветствовать его целым большим флотом тех узких лодочек, на которых они возили на рынок производимые ими ковры и корзины. После смерти Пахомия его монахи, совершая путь по Нилу, заехали в Писпир, чтобы повидать одного из праотцев пустынничества – Антония Великого. Тот радостно приветствовал их и воздал хвалу творцу общежитий Пахомию, сам оставаясь образцом единоличного отшельничества.

Новое бегство святого Афанасия из столицы Александрии привело его снова в монастыри Пахомия. Монастыри продолжали расти помимо Среднего и в Верхнем Египте, и при дальнейших аввах: Орсисии и Феодоре. Здесь, в Верхнем Египте, авва Феодор при гонении императора Юлиана (362 г.) снова торжественно встречал опять скрывающегося святого Афанасия. Монахи шли при этом с пением псалмов хорами по обоим берегам Нила. Здесь монахи-копты чувствовали себя в своем царстве. Греки им были чужаками. Они называли их «эллинами» и горожанами – «политиками». Приходившие подвизаться должны были усвоить сначала их фивское наречие коптского языка, так называемое саидское.

Еще при жизни преподобного Пахомия выдвинулся другой достопамятный отец коптского монашества, Шнуди. В 343 г. он постригся еще 9-летним мальчиком в Тавенниси. Отсюда Шнуди перешел в другой монастырь Пахомиева

устава, основанный отшельником Бгулом. Это был так называемый «Белый Монастырь», прозванный так за свои высокие каменные стены наподобие крепости против города Ахим в Ливийских горах. Шнуди после смерти Бгула в 388 г. был избран игуменом. Он широко развил жизнь монастыря. Вокруг него возникли новые монастыри, и в зависимости от него построились женские монастыри. Шнуди был властным игуменом. Карал строптивых и провинившихся и плеткой, и посохом. Одного забил так, что тот умер. Население боготворило Шнуди, ибо он широко помогал бедным. Он вникал в жизнь окрестного населения и по ее общественной стороне: он судил и обличал окрестное священство, недостатки государственного суда и администрации. Даже варвары-кочевники боялись его. Сами римские войска находили у Шнуди поддержку их борьбе с разбойниками Фиваидской пустыни. Шнуди считался в крае как некий грозный пророк наподобие Илии в Израиле. От Шнуди остались письма и проповеди на саидском наречии коптского языка (изданы Амелино). Латинские и греческие писатели, даже посещавшие Фиваиду, не оставили нам о Шнуди сведений. Поэтому молчат о нем и наши традиционные учебники.

Монахи заполнили и весь остальной Египет, особенно временно покинутые при разных войнах города. Во время императора Феодосия Великого, например, город Оксиринх всецело был во владении монахов. В башнях крепости, в стенах, храмах, в казенных зданиях – всюду жили монахи. В Антинопе, по словам Палладия Елеонопольского, было целых 12 женских монастырей.

По всему Нилу от верховьев, от Сиены вниз до дельты шли непрерывные цепи монастырей. И в самом Нижнем Египте от Суэца и Пелузия до озера Мензале и до моря тоже было множество монастырей.

К этим новым героям христианства, после мучеников эпохи гонений, открылась серия паломничеств из Константинополя, Рима, Галлии, Испании. Большая часть этих новых паломничеств проникала в Нитрийскую пустыню, не далее. Тут еще звучал греческий язык. Руфин провел в Египте 6 лет и дошел до Писпира. Постумиан и испанка Евхерия дошли до Фиваиды.

Палладий, изгнанный за дружбу с Иоанном Златоустом, достиг Сиены (Верхний Египет), увидел здесь

Пахомиевы монастыри в Панополе. Путешествия сюда были затруднены и варварами, и разбойниками, и просто зверями.

Из Египта монашество перебросилось в другие страны. В Палестине отшельник Иларион ввел египетскую организацию. Родом язычник из Газы, он прибыл в Александрию для науки, но здесь крестился и пошел за другой наукой – подвига к преподобному Антонию в Писпир. Отсюда он вернулся домой в Палестину и недалеко от Газы на берегу моря основал свой монастырь. Около него здесь вскоре собралось несколько тысяч любителей такой жизни.

Недалеко отсюда, к востоку, южнее Иерусалима, в Елев-ферополе, другой палестинец, проведший тоже несколько лет в Египте, святой Епифаний, основал тоже монастырь Пахомиевского общежительного образца. Епифаний приглашен был на епископство на остров Кипр. А Иларион снова удалился к египетским пустынникам. Юлианово гонение (362 г.) побудило Илариона бежать в Сицилию. После гибели Юлиана Иларион двинулся опять на свой Восток. Через Далмацию он прибыл на Кипр и здесь свиделся со святым Епифанием.

Гора Синай и ее окрестности, особенно пустыня Фаран своей ветхозаветной известностью, тоже привлекали монашествующих. Около моря особенно укрепилась пустыня Ра-ифа. Но мучителями монахов явились тут кочевники, слившиеся в будущем с пришедшими сюда арабами.

В Палестине вся ее территория наполнилась монашествующими разных языков, особенно языка римского, латинского. Писатели – Руфин на горе Елеоне и Иероним в Вифлееме – своими именами приблизили эти области христианского Востока к сознанию латинского Запада.

Греческие монахи и монахи сирского языка покрывали своими монастырями карту северной Палестины, древней Финикии и Сирии около христианских центров, как Антиохия. Распространились и за Евфрат, в Эдессу, в Харран.

К северу от Ливана и до Армении распространены были пустынножители явно еще дохристианского типа. Это индивидуальные аскеты крайних, поражавших воображение народных низов форм. Они носили вериги, питались только травами (назывались – пасущиеся), приковывали себя цепями к скалам. Местное население сирского языка и подошедшие сюда в начале VII в. родственные им по крови и языку арабы-исламиты одинаково чтили этих христианских героев духа. Праотеческая примитивность, как у библейских рехавитов, привлекала эти неэллинизованные народы. Чтили их издали и горожане. При императоре Валенте сирские игумены этих монахов, Афраат и Юлиан Саба, явились в Антиохию, чтобы поддержать противоарианских богословов Диодора Тарсского и Флавиана Антиохийского.

И блаженный Иероним, и Иоанн Златоуст ходили к пустынникам на учебу, чтобы самим узнать на опыте эти формы аскезы. И Златоуст на всю жизнь нажил себе катар желудка. И он, и Иероним, как научные и литературные работники, скоро вернулись к своему творческому ученому и писательскому подвигу, предоставив целожизненное пребывание в пустыне людям неграмотным, неученым и тем более ничего не пишущим. Suum cuique («Каждому свое»). Нельзя всех гнать по одному пути.

Вообще эта категория сирских аскетов, исключающих себя из общей истории человечества и даже Церкви, не была подражанием египетскому монашеству ни в его пахомиевской, ни в его фивейской форме. Эти сирские герои одиночества и не помышляли об общежитиях. Каждый из одиночек, не думая о других, все силы тратил на максимальное единоличное достижение. Отсюда их чрезмерные крайности. Каждый пробовал данное самоистязание сам за себя, еще не зная, сколько выдержит. Им было не до уставных требований того же и от других.

В Малой Азии, наоборот, распространилось прямое подражание Египту. Евстафий Севастийский и святитель Василий Великий были в этом учениками египтян. Но здесь климат был холоднее и нужды тела переживались острее. Но как мы знаем уже, Евстафий лично порывался в незаконные крайности, а Гангрский

Собор 340 г. осудил Евстафия за энкратитские уклоны. Евстафий осуждал мирскую, брачную жизнь и проповедовал всеобщую обязательность аскезы. Под влиянием святителя Василия Великого Евстафий исправил свой еретический уклон. А Василий, как известно, оформил для восточного монашества его Устав и написал «Пространные и краткие правила», которые стали на Востоке уставными формами на все времена. Акцент этих правил лежит в организованности и дисциплине, а не в мрачной дуалистической доктрине.

Правила Василия способствовали упорядочению жизни монахов и собиранию их в стены монастырей из первоначального рассеянного, недисциплинированного состояния. Этим уставным порядком были очень заинтересованы и церковные, и государственные власти. Монахи вольные, опираясь на народное почитание за их пророческий обличительный тон, начинали бродить по городам. Их впутывали в суждения о поведении властей, административных и судебных. Не разбираясь в сути дел, монахи порывались защищать, по их мнению, обиженных. Отсюда возникают даже народные бунты. Посему император Феодосии Великий запретил монахам жить и появляться в городах.

Блаженный Иероним. Ограничиваясь общими сведениями о начальных стадиях развития восточного монашества, мы не можем не выделить на его фоне одной типичной западной фигуры, связавшей дело своего целожизненного подвига с пребыванием на Востоке. Таковым был блаженный Иероним. Он родился в Далмации, в городе Стридоне, разрушенном готами. Иероним приехал в Рим учиться. Сливаясь с языческим студенчеством, он вел вольный образ жизни, чем впоследствии так покаянно мучился.

Но в Риме же Иероним и стал христианином, крестился и почувствовал влечение к отшельничеству. Вместе со своим студенческим товарищем Руфином он уехал из Рима на родину Руфина в Аквилею. Здесь составился целый кружок юношей-аскетов. Иероним потом вспоминал, что он чувствовал себя в этом идеалистическом обществе как «среди святых». Судьба разбросала этих единомышленников по точкам отшельников греческого Востока. Аквилейский кружок молодых идеологов аскезы решил пойти на учебу к

сирийским подвижникам. Друзья двинулись на Восток вместе. Двое вернулись с дороги домой. Двое умерли в пути. Сам Иероним, добравшись до Антиохии, свалился с ног от тяжкой и длительной болезни. В бреду видел яркий сон. Голос совести упрекал его за чрезмерную привязанность к языческой литературе.

Иероним дал обет – впредь никогда не изучать языческих поэтов и ораторов. Весь отдался изучению греческого языка специально для штудирования Священного Писания под воздействием толковательных лекций знаменитого Аполлинария Лаодикийского. Иеронима привлекали крайности аскезы сирских пустынников. Он ушел к ним, но не выдержал их бескнижности. Смело вернулся к книгам и вплотную занялся изучением еврейского и арамейского языков.

По природе своего ума он был не философ, Иероним не увлекался богословием, не воспринял учения Аполлинария, но усвоил филологическую технику. Иеронима даже мучили восточные догматические споры. Ему учение о трех ипостасях казалось даже учением о трех субстанциях. Юрисдикционные споры Востока раздражали его, особенно в монашеской среде. Иероним упрекал сирских монахов: «Стыдно сказать, из глубины пещер мы изрекаем осуждение вселенной. Валяясь во вретище и пепле, мы выносим приговоры епископам. Что делает дух власти под туникой кающегося? Вериги, рубище, длинные волосы – знаки не царской власти, а сокрушения и смирения».

Церковно, юрисдикционно Иероним тут, в Антиохии, примкнул к секте ромофильствующего Павлина. Последний просил Иеронима принять пресвитерский сан. Но Иероним откровенно признался, что он не хочет посвящать себя приходской деятельности, а только ученой, кабинетной. Павлин и на это согласился. Тогда Иероним принял священство и стал, так сказать, странствующим и кабинетным пресвитером.

Наступила эпоха восстановления Православия, освобождения от арианского влияния под знаменем пришедшего с Запада императора Феодосия I Великого (379–395). Иероним с увлечением поехал в Константинополь. Здесь он лично познакомился и с Григорием Богословом, и с Григорием Нисским. Они

чтили Оригена с богословской стороны, как чтил его и Иероним. Но больше ценили его как великого библеиста. Эта оценка Иерониму пришлась по вкусу. Иероним с увлечением начал переводить Оригена на латинский язык. Богатырский трудолюбец Иероним перевел на латинский также «Хронику» Евсевия Кессарийского и даже продолжение ее до царствования Валента, то есть до «настоящего» для него времени. Иероним был глух к догматическим спорам Востока. И в тот момент, когда Феодосий собирал в Константинополе Собор 381 г., ставший вскоре Вселенским, Иероним убежал из этой атмосферы в Рим к папе Дамасию. Папа с жаром использовал языковые библейские знания Иеронима и поручил ему исправление старого латинского текста Библии (Vetus Latina). Эта личная протекция папы Иерониму, вручившая поправку привычного текста единолично одному лицу, вызвала ропот в римском священстве, в римском обществе, даже светском и даже среди светских дам. В среде этих дам был кружок римлянок-аскетов, которые, естественно, играли заметную роль в церковном мнении. Вся эта сложная среда невзлюбила Иеронима, который на придирки и допросы к нему отвечал с раздражением и резкостью языка. После смерти папы Дамасия в 384 г. Иерониму, лишившемуся высокого покровительства, пришлось просто снова убежать на Восток. На Востоке кабинетному Иерониму тоже нельзя было избежать того или иного соприкосновения с местными старыми и новыми спорами.

Государственная обстановка. После смерти Феодосия I Великого (395 г.) осталось трое его детей. От первого брака, с Флакиллой, родились два сына: Аркадий и Гонорий, от второго брака, с Галлой (сестрой Валентина II), – дочь Плакида. Её звали и именем матери, как Галла-Плакида.

Старшему, Аркадию (18 лет), передана была власть над Востоком, младшему, Гонорию (11 лет), – над Западом. До их совершеннолетия над ними были назначены опекуны-регенты. Над Аркадием в Константинополе – Руфин, над Гонорием в Медиолане – Стиликон. Оба опекуна друг друга ненавидели. Стиликон (западный) был сильнее: ему подчинены были и все армии Востока. Но у Руфина нашелся еще более сильный враг, дворцовый камергер Евтропий. Руфин старался женить Аркадия на своей собственной дочери, а Китропий свел Аркадия

с Евдоксией, сиротой из враждебной Руфину семьи. Эта семья консула Бауто была франкской национальности. Свадьба состоялась в 395 г. Руфин был предательски убит, и Евтропий диктаторски стал у власти, да к тому же и оправдал себя на военном фронте. В это время из Азии на Европу пошел поток гуннов. Они разошлись по Кавказу, Черноморью, Дунаю и на Балканы во Фракии. Но Евтропий сумел собрать силы и прогнать гуннов обратно в Закавказье. За это получил титул патриция и консула.

Но под ногами диктатора не было твердой почвы. Одна военная сила свергала другую. Конкурент Евтропия Стиликон сговорился с готским генералом Гайной и потребовал у императора Аркадия головы Евтропия. Император колебался. Но предательницей Евтропия оказалась возведенная им на трон императрица Евдоксия. Ей самой захотелось реально всем командовать. Пока Евтропий спасся у алтаря Святой Софии в Константинополе. Но вскоре (399 г.) он все равно был казнен. Готский генерал Гайна сговорился с другим готским вождем, Трегибильдом, для захвата власти. Их силы уже сосредоточились в Халкидоне на другом берегу от Константинополя. Император Аркадий смиренно выехал к ним на поклон. И здесь в известной церкви Святой Ефимии подписал мир и вынужденные обещания. Римские войска, охранявшие Константинополь, должны были быть удалены из столицы, и «град царей» оккупировался готскими силами.

Но византийцы оказались хитрее наивных «азиатов»-готов. Они отняли у готов всякую возможность мирно жить и питаться. Создали такой тотальный бойкот и террор, что Гайна решил бежать из столицы во Фракию, а греческое население безжалостно вырезало отставших. В Дунайских областях готов выбивали шедшие за ними из Азии гунны. Подобное же добивание готов гуннами произошло и на территории Италии.

Вот в этот-то государственно сумбурный момент и попадает и Константинополь не по своей воле талантливый человек – святитель Иоанн Златоуст.

Святитель Иоанн Златоуст. Златоуст принадлежал к тому слою, который обрабатывал земельные

участки солидных размеров, а в городах вел промышленность и торговлю. По-нынешнему, это класс буржуазный. Жизненные интересы побуждали эти семьи давать своим детям наилучшее образование, то есть платить большие деньги немногим частным учителям. Школа была делом частным, а не государственным. Иначе говоря, люди книжные и просвещенные древней Церкви, так называемые отцы, учители и писатели древней Церкви, были главным образом детьми зажиточных и культурных семей больших городов, принадлежали к наследственной интеллигенции того времени. Такими их «дворянскими гнездами» были города в центре Малой Азии и в районе Антиохии, около Ливанских гор. Отсюда вышли и «Великие Каппадркийцы», и вся школа антиохийского богословия: Мелетий Антиохийский, Диодор Тарсский, Феодор Мопсуестийский, Флавиан Константинопольский. За ними – Иоанн Златоуст. Он принадлежал к зажиточной семье. Учился у знаменитого тогда профессора риторики Ливания, который кроме Антиохии вызвался читать лекции и в Константинополе. Кажется, вслед за Ливанием и Златоуст в студенческие годы ездил в столицу для прохождения науки именно у Ливания. Последний не мог не оценить особых ораторских способностей Златоуста и предлагал ему стать его преемником. Но Иоанн отдал свое сердце христианству, Церкви и принял крещение от Мелетия. Святой Мелетий тогда еще стоял на позиции компромиссного учения о божестве Сына Божия. Вскоре Мелетий резко порвал с господствующими омиусианами и перешел к чистому никейскому омоусианству. Пока за это Мелетий был в отрыве от своей кафедры, и Златоуст жил со своей овдовевшей матерью. А после скорой смерти ее, молодой еще Иоанн проявил влечение к аскезе и убежал жить к сирийским пустынникам. Неподалеку от него жил у пустынников и блаженный Иероним. Но Иероним убежал от их антиинтеллигентности к своей библейской филологии. То же произошло и со Златоустом. Он достаточно наскучался и наголодался в пустыне, нажил себе на всю жизнь тяжелый катар желудка. Через 6 лет своей ссылки Мелетий, после гибели гонителя Православия императора Валента (379 г.), вернулся в Антиохию, собрал около себя верную ему «никейскую» паству, вызвал из пустыни молодого еще Иоанна Златоуста в свой клир и поставил его диаконом. Мелетий вскоре, во время Константинопольского Собора 381 г., умер, и тогда уже преемник его в Антиохии Флавиан поставил

Златоуста в пресвитеры (386 г.). Златоуст в это время уже написал ряд своих работ («О священстве», «О монашестве») и, конечно, сразу же прославился как проповедник. Флавиан назначил ему место в старом нижнем городе, впоследствии постепенно поглощенном морем. Здесь-то и звучало в течение 12 лет живое Златоустово слово. Сила его доказывалась на опыте усмирения народного бунта в Антиохии. Против нового налога восстали низы и сбросили статуи императора Феодосия I Великого и его жены Флакиды. Местные власти были вызваны в столицу на допрос. В числе их уехал и митрополит Флавиан, поручив пастырское попечение в Антиохии Златоусту. Тут-то и был произнесен Иоанном ряд усмирительных проповедей. Они составили впоследствии особую коллекцию речей Иоанна Златоуста «О статуях». Этот сборник, названный впоследствии «Андриатис» (андриас – статуя), рано был облюбован балканскими славянами, переведен на славянский язык и копировался древнерусскими переписчиками.

Иоанн был строг, от богатых требовал скромной жизни. Усердным помощником Иоанна в проведении мер дисциплинарной строгости был его диакон Серапион, египтянин. Его неуступчивость еще более усиливала дух оппозиции и протеста, сложившийся во всех власть имущих слоях общества.

После падения и казни временщика Евтропия императрица Евдоксия забрала силу власти. И ее настроением постарались завладеть все противники Иоанна. Императрице доносили, что, обличая дамскую суетность и страсть к нарядам, проповедник метит именно в нее. Евдоксии даже «подбросили» епископа Севериана Кавалльского, выдавая его за красноречивого проповедника «не хуже» Златоуста. Несколько проповедей Севериана до нас дошли в полных старых изданиях сочинений Иоанна Златоуста. По-видимому, враги Златоуста пускали еще тогда в оборот эти псевдоэпиграфы, чтобы сбить с толку общественное мнение и на опыте доказать, что Златоуст не исключение, есть и другие ораторы не хуже его. В это время Иоанн как раз отсутствовал в Константинополе. Рассорившиеся между собой епископы ефесской митрополии в Малой Азии вызвали туда и Златоуста, чтобы, в роли третейского судьи и как епископа столицы – «Нового Рима», разобрать дело. Эта роль миротворца увлекла Златоуста. Местные малоазийские епископы обвиняли своего

ефесского митрополита Антония в неправильных хиротониях многих епископов. Златоуст, внимательно разобравшись в делах, признал обвинения против Антония основательными, низложил его и еще 13 поставленных Антонием епископов.

Это смелое третейское разбирательство, как всякое беспощадное правосудие, вызвало широкое эхо на всем Востоке. Житейская мудрость большинства предпочитала метод «шито-крыто», нераздувание скандалов. Для Александрийской кафедры, которую занимал честолюбивый Феофил, это расширение компетенции Константинопольского архиепископа на Ефесские области было поводом для борьбы против унижения достоинства древних «апостольских» кафедр. Противники Златоуста привлекли в свой лагерь и его восточных земляков: Антиоха Птолемаидского и Акакия Веррийского. Старый (уже свыше 100 лет) Акакий Веррийский, после смерти Валента (379 г.) на опыте посрамленный в своей борьбе против «единосущия», склонен был ненавидеть всех преуспевающих молодых. Он решил подорвать и «карьеру» (как он понимал на свой лад активность Златоуста) своего прославленного молодого земляка. Он уже хвастался: «Я ему заварю кашу».

Во время отсутствия Иоанна в столице придворные друзья «подбросили» Евдоксии для духовнической, пастырской роли Севериана Кавалльского. И Евдоксия согласилась, чтобы ее новорожденный сын Феодосий был крещен именно Северианом. Вернувшийся из Ефеса Иоанн был огорчен этим вбиванием клина между ним и императорской семьей, а Севериана счел нарушителем церковной дисциплины. Делопроизводитель Иоанна, диакон Серапион, при встрече с Северианом будто бы не поклонился ему. По заявлению Севериана, Златоуст наложил на своего секретаря временное запрещение выполнять функции священнослужителя. Но Севериану показалось этого мало. Он желал запрещения навсегда. После личных объяснений с Златоустом Севериан счел нужным удалиться из столицы. Огорченная этим, императрица решила воздействовать на Иоанна, чтобы он примирился с Северианом. Она в воскресный день явилась в церковь рано, до Литургии. Иоанн сидел уже на своей кафедре. Императрица быстро подошла к епископу, положила ему на колени

маленького Феодосия и во имя младенца просила простить Севериана. Златоуст был подавлен этим моральным насилием, но взял на себя подвиг формально помириться с Северианом. Последнего сейчас же вызвали в столицу и устроили манифестацию их мира. Оба епископа на одном из богослужений произнесли один за другим свои проповеди. Вероятно, и Севериан был в Константинополе учеником того же Ливания, как и Златоуст. Приемы их красноречия сходные. И сторонники Севериана подбросили в сборники слов Златоуста несколько проповедей Севериана, в чем разобрались только новейшие издатели творений Златоуста.

Златоуст говорил: «Никого я так не боюсь, как епископов». Он был прав, потому что восточные понятия открывают коллективу епископов возможность претендовать на роль Собора, даже без заранее узаконенного главы и председателя. Это просто немыслимо для папского Запада. Все недруги Златоуста в столичном светском обществе с готовностью стали поддерживать интригу суда и свержения Златоуста под руководством Александрийского папы Феофила. Тот по столетней уже традиции спал и видел, как бы смирить любого константинопольского «выскочку». Недружеская помощь Феофила была принята с готовностью. Выдвинулись добровольцы борьбы. Вождем монашеской партии оказался земляк Златоуста, сириец Исаакий. Из константинопольских клириков посвятил себя этой борьбе удаленный Златоустом из клира за убийство диакон Иоанн. Организовали сбор обвинительных материалов. Златоуст не был изощренным администратором. Думал о пользе дела, а не о канцелярских формах.

Он увидел долгое время лежащую груду мрамора. Велел продать ее и выручку раздать бедным.

Не совещаясь ни с кем, ставил кандидатов в епископы и даже «скопом» – четырех за один раз.

В диаконы поставлял даже вне чина Литургии. После Литургии, раздеваясь на Горнем месте, как больной желудком, ел свою пастилу.

Диакониссе Олимпиаде дал власть по ее усмотрению вести дело благотворительности.

Сторонники интриги сговорились с ярым врагом возвышения Константинопольской кафедры, со страстным и пристрастным Феофилом Александрийским, чтобы тот по старшинству чести его кафедры возглавил Соборный суд над Златоустом. За какие вины? За вторжение в дела чужих епархий. Так было в Ефесской области. Так случилось и столкновение с престижем власти Александрийского папы. Явились в Константинополь монахи, обиженные судом Феофила Александрийского. Апеллируют к столичному архиепископу, ища у него пересмотра дела. Теоретически рассуждая, можно было бы им обратиться и к другому диоцезальному соседнему архиепископу – Антиохийскому, Иерусалимскому.

На беду себе, Златоуст также не задумался просто «приклонить ухо свое» к словам жалобщиков. Златоуст проконсультировался кое с кем из александрийских клириков, находившихся в Константинополе, и пришел к оправдательному заключению. Но, конечно, не допустил еще судящихся к служению в Церкви, а откровенно (и, надо признаться, очень наивно) написал Феофилу в Александрию письмо, чтобы тот разъяснил ему: в чем же вина этих монахов? Это было на руку Феофилу. Тот, не отвечая на судебно-следовательские допросы, просто начал контратаку: судебное обвинение в ересях самого Златоуста. Феофил прислал из Египта, где разгорелся среди монахов спор об Оригене, приверженную Феофилу группу монахов антиоригенистов. Они подняли в столице шум, что ничего не понимающий в делах Александрийской Церкви Иоанн связался тут с еретиками – оригенистами. Приехавшие раньше александрийцы, в поисках правосудия, доложили Иоанну Златоусту, что, если он несвободен вмешиваться в их дело, то они формально переносят дело на суд императорский. Златоуст после этого снова написал Феофилу, что от разбора дела нельзя уклониться. Оно поставлено. Феофил на это откликнулся уже резко, сам перейдя в наступление. Он написал Златоусту: «Ты должен знать правила Вселенского Собора, что судить меня могут только свои епископы», а сторонних епископов дело не касается.

Чтобы ускорить свое дело и не затруднять Златоуста, александрийские апеллянты действительно обратились к суду светскому, императорскому. И эти судьи признали виновными не апеллянтов, а как раз монахов, присланных Феофилом. Их побросали в тюрьму, сослали в каменоломни, некоторые из них даже вскоре умерли.

После этого от имени светской власти Феофилу был послан вызов на Соборное судебное разбирательство. Феофил решил ускорить свое контрнаступление. Все личные страсти и обиды Феофил выгодно прикрывал принципом борьбы за бесспорное для всей вселенской Церкви знамя апостольского достоинства Александрии, занимающей второе место после первого, столь же бесспорного римского.

Феофилу легко удалось привлечь на свою сторону пылкого ревнителя, святого Епифания Кипрского. Епифаний сразу поехал в Константинополь, чтобы там «навести порядок». Святой Епифаний уже раз проявил свою неистовость на юге Палестины. Там он вторгся со своими хиротониями в границы чужой епархии митрополита Иоанна Иерусалимского. И хотя тогда он был изобличен и осужден большинством епископов, в данном случае он опять соблазнился пойти по этому неверному пути. Святой Епифаний приехал в столицу, остановился в предместье, в Евдомоне, и был встречен сторонниками Феофила. Здесь, в Церкви Иоанна Предтечи, Епифаний сразу же демонстративно рукоположил в диакона представленного ему кандидата.

Узнав об его прибытии, Иоанн Златоуст вежливо пригласил Епифания остановиться у него. Но неистовый Епифаний отказался и начал служить в церквях и домах, которые ему предоставляла выступающая против Златоуста партия. Она подняла знамя борьбы против Оригена и оригенизма, то есть знамя александрийской партии, только что осужденной в Константинополе гражданским судом. И Златоуст, совсем не оригенист, тут ни при чем. Но на данный момент это казалось демагогически выгодным. Интриганы Феофила, пользуясь фанатизмом Епифания, подтолкнули последнего явиться наконец в кафедральный храм Двенадцати Апостолов и там произнести анафему на Оригена и его сторонников. Эта

была дерзкая попытка.

Окружение Златоуста, конечно, осведомляло его о всех интригах против него при дворе, в обществе, епископате и монашестве. Но Златоуст не хотел приспосабливаться и угождать «сферам». Он взрывался с кафедры обличениями легкомыслия придворных нравов. Например, императрице Евдоксии угодно было устроить шумное торжество на площади пред храмом Святой Софии по случаю воздвижения тут ее статуи. Это было вызовом Иоанну, его ригоризму. И Златоуст, учитывая интриги двора против него, не стесняется уже обличать нравы императрицы открыто. Он говорит с кафедры: «Вы знаете действительную причину, почему хотят погубить меня? Это потому, что я не распоряжался расстилать перед собой богатых и дорогих ковров, что я не хотел одеваться в одежды, шитые золотом и шелком, что я не очень любил удовлетворять чувственности этих людей.

Война была объявлена. Фронт императрицы усиливается обиженными светскими дамами. Евграфия, молодая вдова, озлоблена личным моральным выговором Иоанна Златоуста, зачем она в ее вдовьем положении усиленно рядится и завивает кудри. Информаторы осведомили Феофила Александрийского, что он, получивший грозный императорский вызов на суд, теперь может без страха приезжать в столицу. Уже все созрело к тому, чтобы угроза Феофила Златоусту осуществилась: «Не ты меня будешь судить, а я – тебя». Феофил ехал в Константинополь с 30-ю епископами и, конечно, с большими деньгами для его царственных «евлогий», то есть различных подношений и ублажающих обедов. Корректный Иоанн Златоуст приготовил даже на случай резиденцию для Феофила на время суда. Но это, конечно, было гордо отклонено на месте. Пышная встреча еще на воде в Золотом Роге развернулась при высадке на сушу в целый караван, который мимо Святой Софии, мимо всех храмов проехал в уготованные александрийцам апартаменты. Начались пышные обеды и раздача «евлогий». Евграфия была руководительницей угощений и обедов от лица императрицы и дружеских Феофилу правительственных фамилий. Шел открытый заговор против Иоанна Златоуста, и созванный императорским указом Собор для суда над Феофилом открыто и без стыда превращался в свою противоположность: в

суд Феофила над Иоанном. Съехавшиеся на Собор епископы были обработаны Феофилом против Златоуста.

Место Собора было указано против Константинополя в Villa Rufiniana, называвшейся преимущественно по ее местоположению, как вилла «под Дубом». Туда собрались уже 28 епископов александрийского округа и целое объединение врагов Златоуста, озлобленных на него за его суд и расправу на малоазийской территории, в черте митрополии Ефесской. В первых рядах были константинопольский «герой», любимец императрицы, конкурент Златоуста на славу проповедника Севериан Кавалльский. К этой группе примыкал и Макарий из Магнезии, не подчинившийся митрополиту Ираклиду, поставленному Златоустом вместо свергнутого им митрополита Антония. Место Собора «под Дубом» избирается, конечно, по соглашению с местным Халкидонским епископом Квирином, выступавшим против Златоуста. Особенно ценными для Феофила голосами против Златоуста явились сирийские земляки последнего – Антиох Птолемаидский и перешагнувший через грань столетнего возраста старый защитник арианства Акакий Веррийский. Последний, побежденный на Востоке представителями никейского омоусианства, вероятно, ненавидел своего младшего по Антиохийской школе земляка Иоанна за то, что тот не поддался соблазну старых антиохийцев – задержаться на позиции Акакиева омийства. Златоуст этих идей не поддерживал.

Иоанна Златоуста поддерживало до 40 епископов. Однако старейший по чести в Константинопольской округе (что сохраняется и до наших дней) митрополит Ираклийский Павел примкнул к Феофиловой стороне. Феофил дал ему роль председателя на своем Соборе. Хотя императорский указ задачей Собора ставил суд над Феофилом, но и для этой прямой задачи Златоуст требовал отвода от участия в Соборе четырех его личных врагов: Акакия Веррийского, Антиоха Птолемаидского, Квирина Халкидонского и Севериана Кавалльского. Феофил с этим предложением не согласился, а Златоуст отказался идти на Собор. Феофил только этого и ждал. Собор для двора и столичного общества был законным. Своим отсутствием на Соборе Златоуст дал видимую оправданность тому, что подсудный Собору Феофил вдруг превратился сам в судию. 40 епископов, окружавшие Златоуста, написали Феофилу запрос: как мог он, главенствующий в Египте,

явиться судьей в чужом диоцезе?

Иоанн Златоуст был мягче: за себя лично он соглашался явиться на Собор, если из него будут устранены четыре лично ему враждебных епископа. Все это было бесполезно, ибо задачей Феофила был захват Собора, подстроенный придворными силами, стремившимися сместить Иоанна.

После повторного приглашения Феофилов Собор судил Иоанна в его отсутствие. Вменялось ему кое-что из вздорных обвинений. Но главным образом он обвинялся за неявку на Собор.

По методу «куй железо, пока горячо» вердикт Собора в тот же день подносится императору на подпись и объявляется константинопольскому клиру. Для давления на волю императора кроме обвинений якобы канонических Иоанну вменяют и политическую вину, подрыв императорской власти прямыми обличениями ее с церковной кафедры.

Сама императрица Евдоксия испугалась крайностей этого лжеСоборного суда. Но все-таки согласилась пока на удаление Златоуста из столицы. Евдоксия боялась народного почитания Златоуста. И в этом не ошиблась. Выжидательное молчание длилось четыре дня. Златоуст заявил, что он требует правильного Соборного суда.

Златоуста тайком увезли через Мраморное море в Никомидию. Но в народе началось брожение. Когда Феофил и Севериан Кавалльский в роли победителей заняли церковную трибуну и начали свою агитацию, поднялся бунт против «александрийцев». Бунтующие кричали: «Утопить Феофила в Босфоре!» Большинство александрийцев, ложно возомнивших о своем победном хозяйничанье в столице, со страху погрузились обратно на свои суда и убежали из Константинополя. Перепугались и во дворце. В особенности поддалась панике императрица Евдоксия. Житийный биограф Иоанна Златоуста Палладий Елеонопольский пишет, что Евдоксия в своей спальне пережила какое-то явление Иоанна Златоуста. Блаженный Феодорит сообщает, что в эти же дни случилось в Константинополе и землетрясение. Евдоксия потребовала возвращения Златоуста.

Она сама послала с особым курьером письмо к нему, уверяя, что она лично непричастна к его высылке и приглашает вернуться в столицу.

Иоанн не хотел возвращаться в столицу. Он предпочитал сидеть в своем загородном жилище и требовал суда над собой на правильном Соборе. Но народ не считался ни с какой дипломатией, а немедленно организовал триумфальную встречу своего героя и потребовал от Златоуста слова. Свое положение Златоуст сравнивал с искушением Авраама в Египте, когда фараон потребовал к себе Сарру, но она осталась чистой. А прелюбодеи посрамлены.

Морально провалившийся в данном случае Феофил отбросил в сторону свою вражду к монахам, которые жаловались на него в столице. Они взяли свою жалобу назад, и Феофил прославлял их как лучших из монахов.

Иоанн Златоуст настаивал на необходимости законного Собора по правилам. И правительство, по желанию испугавшейся императрицы Евдоксии, разослало вновь приглашение на Собор. Оно было направлено и к Феофилу Александрийскому, который даже у себя в Александрии был освистан за его интригу против Златоуста. Он сам на Собор не решился поехать, а послал своих заместителей с инструкциями: настаивать на реальности Соборного («под Дубом») извержения Иоанна из сана, ссылаясь при этом на четвертое правило Антиохийского Собора. Защитники Златоуста отрицали общеобязательность этого правила, ибо отрицали и вероопределение этого Собора (341 г.) как порочное по своей арианской тенденции и вражде к святому Афанасию. Данные Соборные совещания продолжались, но к согласию партии так и не пришли. Однако политическая власть сама подсчитала голоса в пользу Златоуста. Боясь возмущения народа власть не объявляла приговора.

Иоанн был подвергнут бойкоту двора. На Рождество 403 г. императорская фамилия не пришла в Церковь, также и на Пасху 404 г. В клире продолжался раскол. Иоанн Златоуст был заперт в своем жилище,

то есть фактически содержался под арестом. Наконец его враги – Севериан Кавалльский, Акакий Веррийский и другие – добились от императрицы Евдоксии разрешения привести судебный приговор в исполнение. Приговор своего Собора об устранении Иоанна с константинопольской кафедры и о ссылке его в неведомые народу области для создания атмосферы забвения. На пятый день по Пятидесятнице добились своего. Назначили 20 июня день отправки арестанта в дальний путь через Малую Азию и разрешили Златоусту прощание с близкими ему клириками и диакониссами. Иоанн Златоуст при прощании завещал друзьям позицию покорности власти его преемника. Просил их лишь не подписываться под актами, его осуждающими. Народная толпа в это время осаждала здания, примыкающие к Святой Софии. Иоанна потайными ходами вывели и увезли.

После увоза Златоуста обманутые и озлобленные низы учинили месть. Кто-то поджег кафедру Софийского храма. И вся блестящая по тогдашнему времени базилика и соседние дворец и Сенат оказались объятыми пламенем, которое не смогли потушить. За три часа все было превращено в развалины. Погибло много античных украшений в Сенате. Конечно, обвинили в этом «иоаннитов». Так стали называться приверженцы Златоуста. Многих из них казнили. Златоуста первые дни тайно укрывали в Никее и вскоре также тайно увезли в ссылку. В дороге через Малую Азию струсившие местные епископы прятались, боясь оказать даже простую вежливость и помощь арестанту. Никто нигде: ни в Анкире, ни в Кесарии Каппадокийской – его не встречал и не помог избавиться от желудочных болей, которыми он страдал.

Привезли Златоуста в так называемый Кукуз, глухое селение в пределах Закавказья.

Несторианство. Конец IV в. принес с собой победу никейской веры над арианством, раз и навсегда решив вопрос о божественной природе второго Лица Святой Троицы и определив вечную природу Бога как троичную. Теперь на очереди стоял другой вопрос – вопрос о личности «исторического» Иисуса. Спор об этом возник не на пустом месте, а вырос из насущной необходимости проповедников и экзегетов христианства. Вопрос стоял

следующим образом: как объяснить, что Иисус из Назарета, Который, как мы знаем из Евангелия, родился от еврейской женщины, рос, учился, алкал и жаждал, скорбел об умершем друге, молился и стенал, наконец, страдал и умер позорной смертью, в то же самое время – Сын Божий, второе Лицо Святой Троицы, то есть Бог. Объяснить это было чрезвычайно важно, ибо от этого зависело сотериологическое (спасительное) значение Боговоплощения.

Исторически христологический спор так никогда и не был разрешен. Несториане все еще существуют. Остатки их некогда больших общин живут в Ираке. (В послевоенное время многие из них из соображений безопасности переселились в Калифорнию.) Кроме того, в ранней Церкви реакция против несторианства привела к возникновению другой еретической крайности – монофизитства. Возник и доныне существующий раскол Церквей – коптской, эфиопской, армянской, сиро-яковитской и малабарской.

Для правильного понимания истоков христологической распри необходимо принять во внимание существование в IV в. двух интеллектуальных школ, по-разному подходивших к христологической проблеме. Эти две школы, или, скорее, две тенденции, как их предпочитают называть современные историки (так как первоначально разница между ними была далеко не абсолютной), были восточная, антиохийская и египетская, александрийская. Согласно Грильмайеру, можно говорить о двух «формулах» христологической мысли, из которых одна – антиохийская – говорила о Христе как о Слове *вочеловечившемся, а* другая – александрийская – как о Слове *воплотившемся.* Иначе говоря, антиохийские богословы предпочитали рассуждать в терминах Слова, ставшего человеком, тогда как александрийцы говорили о Слове, ставшем плотью. Это отнюдь не означает, что антиохийцы не читали (Ин. 1:14) или же что александрийцы не верили, что Христос был человеком. Пожалуй, лучше всего, чтобы избежать двусмысленности, воспользоваться формулировкой отца Георгия Флоровского, согласно которой Антиохия представляла традицию «антропологического максимализма» и никогда не выпускала из виду полноту *человеческой* природы Христа, тогда как Александрия говорила в первую очередь о *божественности* Слова, ставшего плотью, то есть телом (σαρξ). При этом следует отдавать себе отчет в том, что евангелист Иоанн, хотя и писал по-гречески, думал «по-еврейски» и мыслил в категориях

иудейской традиции. Для него слово «плоть» *(басар)* носило оттенок не чисто материальной реальности, а обозначало живое тварное существо вообще, единство души и тела. Поэтому обвинять александрийцев в том, что они упускали из виду человеческую душу Спасителя, было бы несправедливо. Однако, читая их учение по-гречески, то есть на языке, в котором понятия материального и духовного различались очень четко, можно было подумать, что в александрийской христологии Бог Слово воспринял лишь материальную сторону человечности, то есть плоть как тело, а не полноту душевно-телесной человеческой природы.

Как известно, Антиохия была центром экзегетической традиции того времени. Одним из крупных учителей антиохийской школы был Диодор Тарсийский. До нас дошло мало его произведений, но по нескольким отрывкам мы можем представить себе общее направление антиохийской мысли. Обсуждая «рожденную» природу Христа, Диодор возражал против утверждения, что Бог Слово родился дважды: один раз «прежде всех век», а второй раз – как человек, от Марии Девы. Диодор предпочитал говорить, что, согласно Своей природе, Христос рожден от Отца до начала времен как Бог, тогда как Тот, Кто родился от Марии, сделался Его храмом, Его обителью. Такого рода понимание логично и может быть подкреплено образами из Писания. Например, в 9-й главе книги притчей «Премудрость» выстроила себе храм на семи столбах; антиохийская экзегетическая школа понимала Премудрость как Логос, а храм – как человечество Иисуса Христа. И действительно, в (Ин. 2:19–21) Спаситель говорит о Своем теле как о храме. Исходя из такого в некотором отношении буквального толкования отдельных библейских текстов Диодор говорил о Сыне Божием и об Иисусе, сыне Марии (Который есть лишь храм, обитель Слова), как «о двух сынах».

Другим важным антиохийским автором был Феодор Мопсуэстийский, современник и друг святого Иоанна Златоуста (ум. в 428 г.). Он был великим экзегетом и оставил нам множество комментариев на Писание. Обсуждая «двойную природу» Спасителя, он подчеркивает важность утверждения о полной человеческой индивидуальности Христа.

Последователи Ария и Евномия говорят, что Он облекся телом, но не душой, по их мнению, вместо души у Него была божественная природа. А если бы это было так, то Он не чувствовал бы голода и жажды, не испытывал бы усталости или потребности в пище: ибо тело испытывает все эти ощущения из-за своей слабости и из-за того, что душа неспособна удовлетворять свои нужды.

В сущности Феодор утверждает, что Дева Мария родила на свет ребенка, в которого пожелал вселиться Бог. Эта нечеткость мысли Феодора Мопсуэстийского показывает, что он не всегда и не вполне отходит от христологических предпосылок, и до него существовавших в Антиохии (например, Павел Самосатский в III в.) и связанных с понятием *адопционизма*. Адопционисты утверждали, что Иисус был усыновлен Богом при крещении: рассказы о Его детстве объявлялись мифами, что подтверждалось отсутствием этих рассказов в самом древнем Евангелии от Марка. Следует заметить, что разные варианты адопционизма в наше время поддерживаются многими протестантскими учеными. В ранней Церкви праздник Рождества Христова возник как реакция против такого понимания природы Спасителя: празднование рождественского цикла указывало на то, что Христос был Богом с самого начала Своей человеческой жизни. У Феодора Бог усыновляет Иисуса во чреве матери путем объединения «двух сынов». Это было одной из предпосылок несторианства и явилось причиной того, что в 553 г. сам Феодор был осужден как еретик.

Когда в 427 г. архиепископ Константинопольский Сициний умер, император Феодосии II решил повторить прецедент с избранием Златоуста и опять пригласил на вакантную должность антиохийского проповедника Нестория. В апреле 428 г. Несторий становится архиепископом столицы. Он с самого начала проявил необычайное рвение, стараясь оказаться на высоте по сравнению со своим знаменитым предшественником Златоустом. Свои усилия он направил главным образом на борьбу с ересями. Самыми большими врагами Нестория были аполлинаристы, утверждавшие, что во Христе на месте человеческой души был божественный Логос, тем самым нарушая полноту человечности Спасителя. Вопрос о природе Христа тогда носился в воздухе, и все споры по существу сводились к проблеме, как называть Деву Марию –

Богородицей или «человекородицей». Несторий считал, что Пресвятую Деву не следует называть Богородицей, ибо она родила не Бога, а человека, Эммануила, с которым соединилось предвечное Слово Божие. Это решение было с большим негодованием встречено среди народных масс, так как в богослужении слово «Богородица» уже стало привычным – о «человекородице» и слышать не хотели. В качестве компромисса Несторий предложил называть Марию «Христородицей», но это не решало проблемы, а лишь обходило ее. Очевидно было, что речь идет не о словоупотреблении, а о понимании сущности Воплощения. По империи стала распространяться молва о новой ереси. В конце концов Несторий получил письмо от александрийского патриарха Кирилла с решительным опровержением его учения. Ответное письмо Нестория исполнено чувства оскорбленного достоинства. 6 декабря 428 г. в Соборе Святой Софии Несторий торжественно провозглашает свои взгляды и начинает жестокое преследование своих противников среди константинопольского духовенства и монашества. В ответ египетское монашество обвинило Нестория в ереси и стало бурно выступать в защиту Православия.

Без сомнения, важную роль в конфликте играла политическая борьба между Антиохией и Александрией. К тому же в 430 г. произошел следующий инцидент. В столицу прибыла группа спасающихся от гонений пелагиан, как раз тогда осужденных на Западе стараниями блаженного Августина. В лице Нестория они нашли гостеприимного хозяина, который их радостно принял и обласкал. Побеседовав с ними, он не нашел в их учении ничего предосудительного и даже написал негодующее письмо папе Целестину по поводу несправедливого осуждения пелагианства. Одновременно Кирилл Александрийский тоже написал папе письмо с выражениями преданности и с жалобами на Нестория и его неправильную христологию. Папа римский, мало понимавший в богословской стороне вопроса, был целиком на стороне Кирилла, будучи раздражен Несторием, который не только укрывал пелагиан, но к тому же писал грубые письма.

В 430 г. папа созвал Собор в Риме, на котором Несторий был осужден в самых общих выражениях. Одновременно Кирилл получил из Рима письмо, дающее ему полномочия уладить все дела с Несторием от

имени папы римского. А уладить их было необходимо, ибо конфликт продолжал углубляться. Патриарх антиохийский Иоанн также написал письмо Кириллу Александрийскому, в котором призывал его уладить дело миром. Он видел, к чему может привести спор, и просил Кирилла называть Марию как угодно, но не раздувать уже и так накалившихся страстей. Но все эти миролюбивые попытки остались втуне.

В том же 430 г. Кирилл написал Несторию письмо с двенадцатью положениями (анафематизмами), в котором поставил Несторию ультиматум подписать эти положения до 30 ноября 430 г. Но еще до истечения этого срока император Феодосий решил созвать Собор, чтобы наконец примирить враждующие стороны. Собор был назначен на 7 июня 431 г., на Пятидесятницу, в Эфесе, на полпути между Александрией и Константинополем. Феодосий был честный человек и старался лично не становиться ни на ту, ни на другую сторону. Сам он на Соборе не присутствовал, но послал своего представителя – правительственного чиновника Кандидиана. Теоретически были приглашены митрополиты всех провинций империи и по несколько епископов из каждой провинции, однако на деле распределение сил было далеко не равным. На стороне Кирилла были епископ эфесский Мемнон и с ним тридцать пять епископов. Из Египта прибыло пятьдесят епископов и с ними несколько сотен монахов во главе со знаменитым аскетом Шенудой. Они не знали ни слова по-гречески, но зато пылали искренней ненавистью к несторианству. Епископ иерусалимский Ювеналий и его пятнадцать епископов также были на стороне Кирилла, и вообще они пошли бы на край земли, чтобы хоть как-то повредить престижу Антиохии, в юрисдикции которой находился Иерусалим, по их мнению, несправедливо.

Антиохийская делегация запаздывала, и Кирилл решил открыть Собор, не дожидаясь ее прибытия. Собор состоялся в Церкви святой Марии в Эфесе, что имело символическое значение, ибо, согласно Евангелию, евангелист Иоанн взял Марию жить к себе, и существовало предание, что Она умерла в Эфесе.

Несторий и Кандидиан возражали против проведения Собора без антиохийской делегации, но их не послушали. Заседания начались, и Кирилл послал Несторию три приглашения, которые тот проигнорировал, после чего Кирилл сместил его с кафедры in absentia (за неявкой) и прочел всем присутствующим свое письмо с двенадцатью анафематизмами.

24 июня наконец прибыла антиохийская делегация и открыла свой собственный Собор с сорока тремя участниками. Этот антиохийский Собор не замедлил низложить Кирилла Александрийского и Мемнона Эфесского. Когда император получил два отчета о происходящих беспорядках, он рассердился и послал в Эфес отряд полиции для успокоения страстей. Войска окружили город. Хотя низложение Нестория не было подтверждено, он был арестован и сослан в Ливию, откуда ему не суждено было вернуться. Эфесский Собор тем временем продолжал заседать. 22 июля было выпущено постановление против каких бы то ни было добавлений к Никейскому Символу веры. 31 июля Кипру была пожалована автокефалия, по всей видимости, не иначе как с целью ограничить власть Антиохии, претендовавшей на церковную власть на Кипре.

Чтобы окончательно разрешить все проблемы, император решил низложить всех троих смутьянов. Несторий, как известно, уже находился в ливийской ссылке. Кирилл и Мемнон также были посажены под арест. Кирилл, даже находясь под арестом, умудрился засыпать императрицу экзотическими африканскими подарками. Спустя некоторое время Феодосий отпустил всех домой, намеренно или непреднамеренно забыв только о Нестории.

Раскол, однако, по-прежнему оставался в силе. В течение двух лет Кирилл Александрийский и Иоанн Антиохийский переписывались, обсуждая возможность соглашения, и в конце концов Кирилл написал Иоанну примирительное письмо (составленное, возможно, Феодоритом Киррским), содержавшее компромиссную формулировку спорных богословских проблем. В этом письме ни слова не говорилось о том,

сколько раз рождался Христос, зато Дева Мария называлась Богородицей. Также употреблялось слово *ипостась* в применении к Христу, говорилось, что во Христе две природы, объединенные в одной ипостаси.

Таким образом, антиохийцы согласились забыть о своем Соборе и признали решения Кириллова, то есть Третьего Вселенского Эфесского Собора. Несториане подверглись гонениям, и большая группа их эмигрировала в Персию, где и просуществовала до самых недавних времен, даже занимаясь успешной миссионерской деятельностью в Китае, Японии, Индии и других азиатских странах. Их община была практически уничтожена курдами и турками во время Первой мировой войны.

Раздел 12 III Вселенский Собор в Ефесе

12.1 Споры между Несторием и Кириллом

Арианство привело к новым недоумениям о лице Иисуса Христа, которые и вызвали несторианские споры. Правда, для решения их многое заключалось в писаниях святых отцов Церкви IV в., и ими бы можно вполне удовлетвориться. Но никто не хотел смириться пред великой тайной воплощения Сына Божия. И едва ли возникли бы в Церкви новые споры, если бы на поприще церковно-исторической жизни не явился Несторий.

Существовало две школы, Александрийская и Антиохийская, со своими богословскими концепциями. В первой четверти V в. главным спорным вопросом стал вопрос о боговоплощении. Это привело к спорам и конфликту между Несторием и Кириллом.

Когда александрийские монахи сообщили своему папе Кириллу о богословских спорах Нестория в столице, Кирилл почувствовал себя достаточно компетентным для продолжения дискуссии. Доказать богословскую некомпетентность и еретичность представителя Антиохийской школы, свергнуть его со столичного трона и провести туда дружественного Александрии кандидата, повторить весь цикл борьбы своего дяди Феофила против Златоуста стало для него главной задачей.

Но в борьбе со столичным епископом нельзя было не считаться с императорской семьей, под покровительством которой находился епископ Несторий. Молодого Феодосия II новейшие византинисты

не называют уже двойником нашего царя Феодора Иоанновича. Царствование Феодосия отмечено столь крупными просветительными, законодательными и строительными деяниями, что предоставление творческой активности самой энергичной партии сената свидетельствует о способностях Феодосия выбирать наилучших соправителей. Но он был человеком неволевым и поддающимся впечатлениям от последнего, кто с ним говорил. Не искушенный в политике, Несторий твердо верил в защиту двора и смело писал Кириллу, что напрасно тот утишает какую-то несуществующую бурю в столице, что тут все идет наилучшим образом и двор вполне им доволен. На самом деле официального благополучия не существовало. Споры между клириками, монахами и паствой шли полным ходом. Антиохийский друг Нестория Дорофей Маркианопольский в проповеди не только опровергал, но и анафематствовал имя «Богородица» как аполлинарианское. Противники Нестория уговорили бывшего кандидата на кафедру Константинополя Прокла, епископа Кизикского, произнести проповедь в защиту Богородицы. Началась даже агитация за форменное отделение от Нестория. Несторий был недоволен, отстраняя от священнослужения клириков, в том числе и Филиппа, тоже бывшего кандидата на столичную кафедру. Недовольные доносили в Рим, а там принимали их под защиту. Кириллу со стороны виднее была непрочность протекции двора, на которой утверждался провинциально-доверчивый Несторий. Кирилл приступил к обработке мнения придворного окружения. Свои богословские опровержения Нестория он направил в виде писем императору, его супруге Евдокии и сестре Пульхерии, имевшей титул Августы и влиятельной в делах. Это был смелый акт. О Кирилле при дворе сложилось мнение как о беспокойном египетском администраторе.

Вскоре он получил от Феодосия выговор за письма женской половине его семьи как за вмешательство во внутренние придворные отношения, которые были довольно сложны, и за вмешательство в церковные дела столицы, которые его не касаются. Но Кирилл не успокоился и продолжал борьбу.

Настойчивый Несторий широко распространил свои проповеди, возражающие против имени «Богородица». Он сам послал их и в Рим, и в Александрию. Он не понимал, что он настроил против себя Рим уже своим нетактичным

вмешательством в суд над пелагианами (учение монаха Пелагия, делался акцент на нравственно-аскетические усилия самого человека, отрицая наследственную силу греха). После суда над ними на Западе (418 г.) группа их вождей перебежала в Константинополь, апеллируя к императору. Вмешавшись в дело, Несторий писал письма папе, именуя его просто «брат», прося справок и указаний, но веря пелагианам как православным, гонимым лишь по недоразумению. В своих письмах к папе Целестину он сообщал и о своих богословских спорах в Константинополе.

В Риме не были расположены отвечать Несторию. Так как Рим уже получил из Александрии от Кирилла очень предостерегающее освещение богословской позиции Нестория, то Рим не торопился с немедленным откликом на запросы Нестория, а углубил свое осведомление о подымаемых вопросах тщательными справками об антиохийском богословии вообще. Папа обратился в Марсель к Иоанну Кассиану – ученику Иоанна Златоуста, долго жившему на Востоке и знавшему антиохийское богословие. Пока Несторий вел свои споры, в самом Константинополе нашелся осведомитель о пелагианах, ученик и почитатель блаженного Августина – Марий Меркатор. Последний сделал о пелагианах подробный доклад императору, Константинопольской Церкви и монашеству (429 г.). Император, не считаясь с мнением Нестория, изгнал пелагиан из Константинополя. Положение Нестория было достаточно сложное. Александрийский папа внимательно следил за деятельностью Нестория. Кирилл вслед за своим дядей не признавал Иоанна Златоуста, тем более его последователя Нестория. Кирилл был учеником Афанасия и Каппадокийцев, но и поддерживал Аполлинария. Легко и много писавший Кирилл до сих пор не выступал против антиохийцев; с Феодором Мопсуестийским, умершим в 428 г., он был в добрых личных отношениях. Значит, до сих пор он не разобрался и не осмыслил для себя принципиальной разницы двух богословских школ, а просто уложил Константинопольскую проблему в привычное ему русло традиционной вражды его дяди Феофила к Константинопольскому первенству. Победили в свое время Иоанна Златоуста. Тем более была надежда победить и несравненно меньшего Нестория. Кирилл начал действовать.

Кроме докладов в Риме он решил подключить свой греческий Восток. Он изложил свои взгляды на проповеди Нестория в виде обширного письма, адресованного к своим нитрийским монахам. Это письмо было всюду распространено и сделало известный шум в Константинополе. Церковная война началась. Кирилл хорошо обдумал и подготовил свой план наступления на столичного соперника. Подготовив союз с Римом и, можно сказать, тайно мобилизовав его, Кирилл признал своевременным перейти в наступление. Он первый написал письмо, лично обращенное к Несторию, с упреком в нарушении церковного мира. Сам обещал мир, если Несторий перестанет отвергать термин «Богородица». Но Кирилл решительно выступал против вмешательства иерарха светской столицы в не подлежащие его ведению дела александрийских клириков. Кирилл, зная, конечно, что теперь Рим за его спиной, чего наивно не хотел еще видеть Несторий, начал обличать Нестория в еретичестве.

Несторий отвечал резко, но добросовестно, вникая в аргументы Кирилла. Предвиделся Собор. Целестин собрал в Риме летом 430 г. Собор и осудил доктрину Нестория в изложении и освещении ее Кириллом.

Споры охватили все Церкви и готовился Вселенский Собор. Послы Кирилла прибыли в Константинополь 7 декабря, но еще 19 ноября в Александрию и во все части империи поехали курьеры с императорским указом о созыве Вселенского Собора в Ефесе в ближайшую Пятидесятницу 7 июня 431 г. Натиск Рима и Александрии этим был сорван. Молчаливо все покорились как бы первой победе Нестория, апеллировавшего к бесспорной и властной инстанции Собора и непреодолимой также инстанции воли императора. Несторий не без морального торжества заявлял, что у него нет «золотых стрел», которыми его хочет ранить противник. Прозрачный намек на дары, рассыпаемые Кириллом.

Перед Кириллом встал вопрос – что же теперь предпринять против срыва уже начавшегося наступления этим Вселенским Собором, предприятием со многими неизвестными? Если нельзя сорвать его, то надо использовать так, чтобы все-таки посадить Нестория на скамью подсудимых и заставить его только

защищаться. Это было возможно при настойчивости и дипломатическом искусстве, которым Несторий не владел даже в малой степени. Положение было нелегкое, потому что Кирилл был вызван на Собор строгим и немилостивым письмом Феодосия II, требовавшим его прибытия на Собор, с угрозой в случае неповиновения. Немилостям светской власти оставалось противопоставить чисто церковные авторитеты. Римские решения и письма Кирилла заблаговременно были разосланы всем главным епископам Малой Азии, Востока и Палестины. Расчет не обманул Кирилла. Нелюбовь к новоявленной власти Константинопольского епископа легко сплачивала против него весь Асийский, т.е. как раз Ефесский, диоцез. Вместе с Феофилом и Ефес недавно низвергал Златоуста, тем охотнее он готов был подтолкнуть нового падающего псевдо-Златоуста. Другие личные мотивы, неблагоприятные Несторию, намечались на Востоке в рядах местных церковных сепаратистов. От единственно дружественной Несторию Антиохии с ее архиепископом Иоанном во главе отошли Кипрские епископы. Иерусалимский округ, в свою очередь, стремился быть самостоятельным патриархатом. И те и другие использовали этот благоприятный момент и через Ефесский Собор и Кирилла в борьбе с Несторием завоевали себе автокефалии. Несторий по-прежнему был уверен в своих взглядах, верил в свою правоту, в верность своих антиохийских единомышленников, в защиту двора и, кажется, ждал от Собора триумфа.

Между тем анафематизмы св. Кирилла подняли целую богословскую бурю на Востоке. Там не хотели сначала верить, что автор их Кирилл. Видели в нем откровенного аполлинариста. В Антиохии их осудил целый Собор, который поручил написать опровержение своим наиболее сильным богословам – блаж. Феодориту Киррскому и Андрею Самосатскому. Против их тонких возражений св. Кириллу вскоре пришлось обстоятельно и многократно защищаться. Кирилл настойчиво разъяснял, что его терминология не означает единоприродной ереси, т.е. монофизитства, уже подсознательно существовавшего тогда в монашестве, что на его языке «физический» значит «истинный», «подлинный».

При столь тяжелом споре двух богословских направлений по существу смысл и оправдание созванного императорской властью для утишения волнений Вселенского Собора был бы только в том, чтобы свести противников лицом к лицу в живом и плодотворном обмене мнениями и убеждениями в благоприятной обстановке. Но как раз этого Ефесский Собор 431 г. и не сделал. Он даже не приступил к обсуждению вопроса, а лишь торопился его ликвидировать внешним пресечением, забыв о недавних последствиях арианских споров.

Хотя до приезда в Ефес на самый Собор антиохийские епископы очень мало знали о генеральном плане Кирилла подавить Нестория и антиохийцев авторитетом Рима, но все же по-своему сделали ряд шагов для устранения тех богословских соблазнов, которые породил Несторий с его антиохийскими собратьями, явившись в столицу.

Получив от Кирилла осведомление о римских Соборных постановлениях, Иоанн Антиохийский был на высоте благоразумия и писал Несторию от своего имени и от имени сирских епископов (среди которых был и блаж. Феодорит), чтобы Несторий отказался от своей точки зрения на термин «Богородица». Чтобы внял письму папы во имя единства церкви, стоившего таких усилий и мук для св. епископов, и в частности для «нашего друга, великого Акакия». Акакию было уже 110 лет. Он уже в епископстве прожил более 50 лет. В свое время он был на стороне Феофила Александрийского при осуждении Иоанна Златоуста. На этом основании Кирилл и писал ему теперь, привлекая на свою сторону. Но Акакий разгадал намерения племянника Феофила и ответил ему весьма отрезвляющим образом. И Несторий откликнулся положительно на братское обращение к нему антиохийцев, принимая термин «Богородица» и возлагая все на решение Собора. Несторий при этом послал Иоанну свою новую проповедь, в которой он одобрял имя «Богородица», лишь бы не соединялось с ним ни арианского, ни аполлинарианского смысла.

Таким образом, и благоразумие Иоанна, и уступчивость Нестория открывали дорогу к спокойствию. Но 12 анафематизмов Кирилла подымали спор вновь. Эти анафематизмы буквально взрывали всю позицию антиохийцев и из скромно-защищавшихся они стали возмущенно-наступающими.

Все тактически смягчающие шаги антиохийцев и Нестория были не в силах остановить принципиального возмущения их всем богословием Кирилла. Для антиохийцев 12 анафематизмов звучали как аполлинарианство. Несторий издал против них свои 12 контранафематизмов и заявил, что на него – Нестория – возведены ложные обвинения.

12.2 Открытие Собора

Имперская сакра была послана не всем епископам, а только митрополитам и приглашала их явиться с немногими епископами. Но, невзирая на это, Кирилл взял с собой чуть не весь состав египетского епископата – 50 епископов. Да еще привез с собой множество клириков и монахов, а среди последних и их местную знаменитость, коптского монаха по имени Шнуди, почти столетнего возраста.

Перед самой Пятидесятницей египетская эскадра прибыла в Ефес. Там уже был Несторий, тоже в окружении своих людей. Все это походило на обстановку войны перед решающим сражением. Внешний порядок был поручен императором комиту Кандидиану, командиру «лейб-гвардии». Но Феодосий II, взявшись за созыв Собора, не сделал того, что лежало на его ответственности. В своем указе не дал директив: а) ни о составе Собора, б) ни о председателе его, в) ни о предмете его суждений, г) ни о постановлениях римского Собора. Казалось, что Феодосий II смотрел на задачи Собора глазами Нестория. Но это никак не выражено в указе. Приглашение на Собор адресовалось митрополитам с неопределенным указанием прибыть

«с немногими» епископами. В качестве исключения в Африку было послано приглашение блаж. Августину, но он скончался. Фактически, как мы видели, каждый старейший вождь пригласил своих сторонников сколько хотел.

Препятствием к открытию Собора было не только запоздание антиохийцев, но еще более опоздание папских легатов, подразумевавшихся председателями по праву первенства чести.

Несторий был искренно убежден, что раз созван Вселенский Собор, то, конечно, постановления римского и александрийского Соборов не имеют решающей силы и рассмотрение всего начнется снова.

К назначенному сроку открытия Собора (7 июня) не прибыли не только папские легаты, но и все антиохийцы, задержавшиеся и с отъездом из Антиохии, и в самом сухопутном путешествии. Все это соблазнило Кирилла Александрийского использовать свое создавшееся большинство и открыть Соборные заседания. Он рассчитывал наверняка получить потом согласие легатов на принятые постановления, поскольку до императорского созыва Собора Кирилл уже обладал неограниченными полномочиями от папы.

О папе Целестине Несторий еще ранее с заносчивостью ученого школьника выражался как о простаке, не способном даже понять тонкости поднятого спора.

На открывшееся заседание епископов прибыл контролер от императора Кандидиан и просил все-таки еще подождать приезда «восточных». Пришли на это заседание и некоторые епископы из группы Нестория, чтобы быть очевидцами хода дела. Собравшиеся епископы попросили Кандидиана познакомить их детально с данными ему полномочиями и инструкциями. Кандидиан имел неосторожность полностью прочитать свой наказ. В нем, между прочим, было прямо предписано ему невмешательство во внутренние богословские суждения. По заслушании всех этих материалов Соборяне Кирилловой стороны попросили всех посторонних, начиная с Кандидиана, удалиться с заседания.

Кандидиан вывесил объявление с протестом против претензий этого Собора на законность. Также и Несторий с оставшимися на его стороне 15 митрополитами послали императору протест, требуя законного Собора. Нормой законности выдвигалось пожелание, чтобы с каждым митрополитом было не более двух епископов, с ним соприсутствующих.

Кирилл со своей стороны также отрапортовал о Соборном деянии и императору, и Константинопольской Церкви, и клиру, и народу столицы.

Лишь через четыре дня, 26 июня, прибыл поезд-караван с антиохийскими епископами. Пока те слезали с коней, посланцы от Кирилла торжественно сообщили им, что Собор уже состоялся, что Несторий осужден и общение с ним теперь под церковным запретом. Ошеломленные антиохийцы немедленно собрались под руководством Иоанна Антиохийского и выслушали волнующий доклад Кандидиана о всем происшедшем, по его мнению, вопреки букве и смыслу императорского указа.

Вывод из этого осведомления не мог быть утешительным. На действия Кирилла антиохийцы ответили разрывом с ним отношений. Возможность Соборного разрешения спора была упущена. Не перенеся такой драмы, около 43 епископов Несториевой стороны перешло на сторону Кирилла. Группа, оставаавшаяся с Несторием, вместе с группой Иоанна Антиохийского, составила всего 35 епископов. Не претендуя на титул Вселенского Собора, они все-таки признали себя Собором со скромным обозначением своего топографического состава. Антиохийцы назвали себя: «Св. Собор восточного диоцеза и епархий: Вифинии, Писидии, Пафлагонии, Каппадокии, Европы, Родопы, Фессалии и Дакии». 12 анафематизмов Кирилла они объявили еретическими, а его тактику действий объяснили боязнью подвергнуться Соборному разбору и суду.

«Восточные» после этого также поступили анархически. Они не стали даже вызывать к себе на суд Кирилла и К°, а прямо объявили Кирилла «и иже с ним» низложенными, если они не откажутся от

12 анафематизмов. Ответив на страсть страстью, «восточные» тем самым подорвали свое выгодное моральное положение.

Взаимные низложения повисли в воздухе. Тем временем наконец-то приехали и римские легаты. Персону папы представлял пресвитер Филипп. С ним были еще представители римского Собора, два итальянских епископа – Аркадий и Проект. Им дана инструкция – быть солидарными с Кириллом. Кирилл был на высоте. Немедленно 10 и 11 июля он созвал 2-е и 3-е заседания Собора. На нем легаты прочитали послание папы Целестина, выслушали протокол заседания 22 июня, одобрили его, т.е. и низложение Нестория, и все это подписали.

На 4-е и 5-е заседания 16-17 июля было послано приглашение Иоанну с его 35 епископами. Те не откликнулись. Вероятно, что именно римские легаты удержали Собор от крайности, ибо низложения Иоанна и 35 епископов не последовало. Их лишь отлучили.

Собору был адресован императорский указ, в котором признавались низложения и Нестория, и Кирилла, и Мемнона. Пусть епископат на этом примирится, и пусть все разъедутся по домам. С таким указом был командирован в Ефес новый уполномоченный – министр финансов Иоанн. Иоанн пригласил всех епископов и той и другой стороны явиться к нему. Выполнить это было нелегко. Министр был удивлен степенью вражды между епископами. Чтобы собрать их в одном помещении, пришлось прибегнуть к военной силе: между двумя враждующими епископскими лагерями пришлось поставить в качестве разделяющей стены отряды солдат. Мемнон не явился. Несторий, Кирилл и Иоанн пришли.

Кирилл и его епископы требовали прежде всего удаления отлученного ими Нестория и всех «восточных». Но императорский уполномоченный подчеркнул, что указ адресован ни к Кириллу и ни к Несторию и посему он просит удалиться и того и другого. Оставшихся он заставил выслушать высочайшее распоряжение о роспуске Собора и общем разъезде. В тот же вечер он взял под арест Кирилла, Нестория и

Мемнона. Остальным он предложил воссоединиться. Но предложение услышано не было. Императору доложили о полном неуспехе. При дворе шла работа сторонников той и другой группировки. За Кирилла хлопотал придворный врач Иоанн, а за Нестория – друг «восточных» комит Ириней. Кирилл сделал еще один тактический шаг. Он выдал через министра финансов Иоанна письменное обязательство самому императору о внесении в казну 2 000 фунтов золотом из средств Александрийской Церкви. Ему трудно было впоследствии расплачиваться по этому обязательству. А нужно было еще привлечь на свою сторону многих царедворцев, которые усиленно «богословствовали» и тянули в разные стороны.

Мобилизована была и новая, быстро разросшаяся церковная сила – монашество, с тех пор начавшая играть важную роль в общецерковных спорах.

Император вызвал по восемь представителей той и другой стороны из Ефеса в Халкидон. Несторий и антиохийцы проявили тут свое великодушие и уступчивость. Они заявили комиту Иоанну, что они безоговорочно принимают имя «Богородица», и Несторий заявил то же. Несторий даже по свойственной ему искренности и недипломатичности прибавил, что если нужно спасать Православие, то он готов снова вернуться в свой антиохийский монастырь. Придворные политики, конечно, поймали его на слове и в сентябре 431 г. предложили ему уехать в Антиохию, что он покорно и исполнил. Но «восточные» требовали уступчивости и от кирилловой стороны, т.е. отвержения 12 анафематизмов. Конечно, для кирилловой стороны это было немыслимо, а в состав депутации Кирилла вошли и три папских депутата. В составе антиохийской стороны были и Иоанн, и Феодорит. Споры в присутствии самого императора были бесплодными, ибо друзья Кирилла не позволяли даже и прикоснуться к 12 анафематизмам. Хотя на императора произвела впечатление позиция папских легатов на стороне Кирилла, но он еще не становился на его сторону. Он уехал в Константинополь и пригласил делегатов кирилловой стороны прибыть к нему для участия в поставлении на столичную кафедру, оставшуюся свободной после удаления Нестория. Выбор еще не был сделан. Столичный клир по-прежнему выдвигал своих кандидатов, тех же Прокла и Филиппа, но

также по-прежнему придворные политики не пошли за местными партиями и искали какого-то нейтрального кандидата. В данном случае неожиданно выдвинулась кандидатура незаметного пресвитера Максимиана. Он был долго апокрисиарием, т.е. посредником между папским и императорским двором в Риме, и, очень вероятно, его кандидатуру в данной обстановке выдвинули римские Соборные делегаты. Максимиан был поставлен на Константинопольскую кафедру.

А в Ефесе Кирилл и Мемнон по-прежнему находились еще под арестом. Туда от лица императора послано два декрета. Первый распускал Собор; в нем император с грустью говорил о безуспешности своих усилий достичь через Собор церковного мира, просил Соборных отцов с миром разъезжаться по домам и своим мирным поведением загладить то зло, которое они причинили церкви. Кирилл и Мемнон не освобождались из-под ареста. Это означало, что император рассматривает их как епископов, устраненных подобно Несторию. Но позиция эта не была сформулирована, и оба виновника церковных неурядиц истолковали эту дипломатию умолчания в свою пользу. Кирилл первый вернулся к себе в Александрию. Правительство издало новый декрет: Кирилл может вернуться к себе в Египет, а Мемнон остается в Ефесе. Император оговаривается, что он не осуждает и антиохийцев, ибо они в его глазах ни в чем не были виновны. Так вернулось прежнее доСоборное положение. Иоанн остался в Антиохии, Кирилл – в Александрии. Кирилл по-своему был удовлетворен. Он добился своего: Египет вновь судил Константинополь и низверг главу его кафедры. Но даже и в Египте не все мирились с тактикой Кирилла. Великий авторитет пустынничества Исидор Пелусиот смело высказывался и укорял Кирилла за то, что он прежде всего стремится удовлетворить свою страсть, а не служить интересам всей Церкви. Ссылки на поведение его дяди Феофила его не украшают, ибо Феофил заклеймил себя враждой к святому человеку – Иоанну Златоусту.

Сам Константинопольский двор не нашел сразу удачных путей к церковному умиротворению. Отдав примат доверия папским легатам и их ставленнику Максимиану, Константинополь вопреки нейтральному духу императорских указов о роспуске Собора, теперь позволил новому архиепископу Максимиану (очевидно, по подсказке легатов и советников кирилловой стороны) провозгласить несколько личных

осуждений антиохийцев, не мирившихся с изгнанием Нестория. Максимиан вместе с папскими легатами поторопился объявить низложенными епископа Дорофея Маркианопольского, митрополита Евферия Тианского, митрополита Имерия Никомидийского, митрополита Элладия Тарсского. Основная неправомерность этого акта была уже в том, что Максимиан с легатами имели право отлучить эту группу друзей Нестория от своего церковного сослужения и общения, но низлагать, т.е. извергать из сана, без правильного церковного суда они никакого права не имели. А императорская власть их в этом поддержала и полицейски устранила осужденных. Однако Дорофей и Евферий не поддались аресту. Церковный народ их защитил.

В отместку за эти акты пристрастия антиохийские епископы, возвращаясь из Ефеса, собрались на Соборное заседание в Тарсе и тут объявили вновь низложение Кирилла, Мемнона и семи делегатов их стороны на Халкидонском совещании, правда не задевая личностей римских легатов.

Мало этого, антиохийцы собрались еще на Собор в Антиохии в числе до 200 членов. И на этом Соборе подтвердили все учиненные ими действия в Ефесе и Тарсе. Так оформился полный разрыв с официальной, «Кирилловой», точкой зрения.

12.3 Завершение Ефесского Собора

Разогнанный Вселенский Собор не мог дать достойного покоя Церкви. Но покой может достигаться и не формальным Собором, а, так сказать, будничным Соборованием, совещаниями. Эфесский Собор завершился миром 433 г. Противоборствующими сторонами было принято Согласительное исповедание. Произошло примирение Иоанна с Кириллом.

Согласительное исповедание звучало так: «Посему исповедуем, что Господь Наш Иисус Христос, Сын Божий Единородный, есть совершенный Бог и **совершенный человек с разумной душой и телом**, **Рожденный** по Божеству от Отца прежде веков, в последние же дни Он же Самый (рожден) по человечеству от Марии Девы, нас ради и нашего ради спасения.

Единосущный Отцу по Божеству и **Он же Самый единосущный** нам по человечеству. Ибо произошло единение двух природ.

Посему мы исповедуем **Единого** Христа, **Единого** Сына, **Единого** Господа.

Сообразно с этой мыслию о **неслиянном единении** (природе) мы исповедуем св. Деву – **Богородицей,** и это потому, что воплотился и вочеловечился **Бог** – Логос и от ее зачатия **соединил с Собой воспринятый от Нее храм.**

Евангельские же и апостольские выражения о Господе мы признаем одни – **объединяющими,** как относящиеся к **одному лицу,** а другие – разделяющими, как относящиеся к **двум природам.** И одни выражения признаем передающими **богоприличествующие** (свойства) по Божеству Христа, а другие – **уничиженные** (свойства) по человечеству Его».

Исторический скандал этим был ликвидирован. Но такой революционно смелый оборот дела не мог пройти бесследно для разошедшихся последователей двух партий. Одно – порыв к миру, порыв самоотречения, другое – возвращение к своему постоянному глубинному сознанию, не поддающемуся преображению. Строгие друзья Кирилла упрекали его. И антиохийцы разделились. От Иоанна отделились несколько епархий: обе Киликии и Евфратисия. Их смущали два пункта: 1) аполлинарианство и 12 анафематизмов и 2) незаконное низложение Нестория, которое они называли «человекоубийством».

По своему внешнему облику Ефесский Собор 431 г., в сравнении с другими Вселенскими Соборами, является самым неблагообразным, смутным, неудачным и формально просто не состоявшимся. По своей беспорядочности он немногим уступает соседнему по времени и месту с ним Ефесскому Собору 449 г., собранному также в качестве Вселенского, но заклейменному вскоре жутким названием «разбойничьего». А между тем деяния Ефесского Собора 449 г. были утверждены тем же самым императором, Феодосием II, а деяния III Вселенского Собора – не утверждены, и Собор за беспорядок и беззаконие был высочайше распущен. Но Церковь судила иначе. Церковное восприятие было как раз обратное. Отсюда видно, что богословско-канонический термин «рецепции» Соборов обосновывается на несомненных фактах. Есть вообще икона вещей, их высший, богоподобный нетленный образ. И праведно зрящее око видит икону там, где плотское зрение видит лишь убогую материальную оболочку.

Т.о. на Эфесском Соборе был обоснован и защищен догмат боговоплощения. Было утверждено шесть правил по защите этого догмата. Собор определил следующую формулировку: «два естества – Божеское и человеческое – соединены во Христе неразрывно и неслиянно» и осудил Нестория за разделение природ.

12.4 Дальнейшая борьба Антиохийской и Александрийской школ

Оппозиция Иоанну, возникшая из-за примирения его с Кириллом, была довольно значительная. Не мирились с тем, что теперь 1) признано низложение Нестория «Собором Кирилла» (431 г.); 2) что теперь Собор 431 г. признан Вселенским; 3) что с того момента сами «восточные» были раскольниками. Вождь оппозиции Александр Иерапольский собирал целые Соборы против Иоанна. Некоторые члены Собора писали папе Сиксту, ибо по слухам он не был «кириллистом».

Но раз авторитет Иоанна был поколеблен, оппозиция стала разрастаться, переходя в сектантские брожения. Неожиданно бывшие аполлинаристы кинулись в противоположную крайность – в монофизитство. Около самого Иоанна нашелся диакон Максим, а за ним и часть монахов, которые отвергали «соглашательство» самого Кирилла и держались строго его 12 анафематизмов.

Но брожения продолжались и в столичном центре. В 434 г. умер архиепископ Максимиан. И наконец-то правительство вняло давнишнему желанию народа и избрало давнего, всегда выдвигавшегося пресвитера Прокла. Но оказалось, что партия Нестория еще довольно сильна. Правительство обеспокоилось и приступило к разным мерам давления, и в частности, в антиохийской области – на группы «несторианствующих». Так как и для Иоанна, и для Феодорита, принявших соглашение с Кириллом, эти люди еще вчера были своими, то примирительную миссию они взяли на себя, отстраняя полицейские меры государства. По тайному соглашению с Иоанном блаж. Феодорит, занятый этой миссионерской работой, не требовал от примиряющихся прямого осуждения Нестория.

Несмотря на все смягчающие условия, Соборно-согласительная позиция Иоанна Антиохийского вместе с Феодоритом не устраняла того факта, что был ряд епископов «Востока», целиком отвергавших все результаты III Вселенского Собора. Правительство их арестовывало и ссылало. А несокрушимого вождя их Александра Иерапольского правительство сослало даже в египетские рудники. Для подавления остатков несторианства правительство издало «гонительный» закон, воспрещающий несторианам даже называться христианами, а только полицейски приклеенным к ним прозвищем «Симониан» с запретом собираться для богослужения. Такие видные лица, как комит Ириней и пресвитер Фотий, высланы были в Петру Аравийскую с конфискацией их имущества.

Этот поворот в государственной политике «подавления» остатков несторианства не мог не ухудшить судьбы самого Нестория. Уже в 432 г. папа Целестин находил, что оставление Нестория в Антиохии мешает ликвидации церковной смуты. Хотя Несторий и ушел со своего поста сам, но теперь от окружавших его

друзей шли слухи о незаконности его устранения. Сам Иоанн Антиохийский просит правительство увезти Нестория из Антиохии. Сначала его увезли в Петру Идумейскую, но оттуда вскоре переправили в Египетскую Ливийскую пустыню, в великий оазис (ныне Харгех), и его начали забывать. После ухода Нестория (431 г.) ему суждено было прожить еще 20 лет – до 451 г.

12.5 Монофизитство

Монофизиты (от «моно» и греч. physis – природа, естество) сторонники христианского учения, возникшего в Византии в V в. как реакция на несторианство. Трактовали соединение двух природ во Христе как поглощение человеческого начала божественным. В 451 г. осуждено Халкидонским Собором.

Вопрос проник в «низы», и те начали «контроль» своих владык. Клирики начали ездить в Константинополь с жалобами на не православные действия своих епископов. Бродившие и неорганизованные монахи были большой и беспокойной агитационной силой. Восточные епископы все время чувствовали себя подозреваемыми за нарушение Православия. Хотя Кирилл соблюдал условия мира и не давал повода для возмущений «низам», но поводы думать все-таки давал, что в любую минуту он потребует от «восточных» анафемы на Феодора и Диодора. Едва Иоанн Антиохийский умер в 441 г., как Кирилл пишет его преемнику и племяннику Домну уже резкие письма. Когда вскоре в 444 г. и сам Кирилл скончался, на «Востоке» встретили эту смерть вздохом облегчения. Блаж. Феодорит Киррский писал: «Наконец-то, наконец-то умер этот злой человек! Его уход обрадует живых и огорчит мертвых. Надо опасаться, чтобы, тяготясь им, они не прислали нам его обратно. Не надо ли придавить его могилу камнем потяжелее, чтобы нам вновь его не увидать...». Смерть Кирилла обострила отношения. Кириллом были недовольны и в самой Александрии. И

его дядя Феофил, и он правили оба в общей сложности около 60 лет, все время ведя войну с Константинополем, тратя на это огромные средства. Не осталось незамеченным и обогащение родственников Кирилла. Его преемник, архидиакон Диоскор, должен был принять во внимание эти основательные жалобы, сократить эту роскошь, за что и прослыл гонителем родни Кирилла.

Но «восточные» напрасно радовались. Им пришлось пожалеть о Кирилле, который своим авторитетом сдерживал в Александрии поднимавшуюся вражду к ним. Диоскор, напротив, «сделал ставку» на это низовое народное течение, развивавшее до всех крайностей учение Кирилла. И, как человек страстный и беспощадный, он был желанным орудием той – нужно признать – стихийной реакции, которая проявилась в монашеской среде и в семитских, и кушитских народностях империи против так называемого несторианства, т.е. против Антиохийской школы. Понятно, что в семитской религиозной психологии оказалась специфически благоприятная почва для отвержения человеческой природы в Иисусе Христе. Антиохийская школа, отразившая в своих философских тенденциях аристотелизм и семитскую остроту полярности Бога и мира, сложилась в религиозную философию, привлекающую души, позитивно настроенные и в религиозной жизни. Александрия с ее платонизмом привлекала души народностей, чуждых какому бы то ни было позитивизму и склонных к мистическому благочестию. Антиохийская школа, по аналогии с нашей современностью, сложилась в мировоззрение, приемлемое для рационализирующей интеллигенции. Монофизитский же отрыв от космической реальности и полет религиозного чувства в спиритуалистическую небесную даль показались более привлекательными для широких и разнообразных народных масс. Поэтому для церкви борьба с Несторием не потребовала и 20 лет, а борьба с монофизитством заняла 200 лет и даже вынудила церковь к некоторым компромиссам. Несторианство увело из церкви сотни тысяч ее приверженцев, а монофизитство – миллионы. Сирийцы, армяне, копты, эфиопы разорвали на этой почве свою духовную и политическую связь с империей.

Раздел 13 IV Вселенский Собор в Халкидоне

13.1 Положение в христианстве после смерти императора Феодосия II

После смерти императора Феодосия II ситуация стала меняться. Детей не оставил. Ближайшей наследницей оказалась его сестра Пульхерия. Синклит (сенат) признал ее правительницей. Пульхерия решительно взялась за власть. И прежде всего свергла диктатуру Хрисафия над ее покойным братом. Она казнила Хрисафия. Пульхерия не считала возможным одной удержать власть в своих руках и предложила сенатору Маркиану формально вступить с нею в брак на условии, что она по-прежнему останется девицей. Она провозгласила его императором и сама облекла его властью. До сих пор существовал светский языческий обряд коронования – надевание венца на наследника или новоизбранного императора. Пульхерия пожелала оцерковить этот акт. Она попросила архиепископа Анатолия Константинопольского в 450 г. церковно короновать Маркиана.

Это был первый в византийской истории акт церковного венчания императора. И в него, вероятно, тогда же вошел и библейский обряд миропомазания.

Терроризованная раньше Хрисафием, Пульхерия скрывала свои симпатии и к Флавиану, и к папе Льву. Теперь все изменилось. Останки Флавиана были торжественно привезены в Константинополь и погребены в Церкви Двенадцати Апостолов. Все сосланные Диоскором возвращены. Евтихий удален из Константинополя за город под надзор. Малодушные епископы сами начали приносить покаяние в том, что они на Диоскоровом Соборе «подчинились насилию». Анатолий был вынужден любезно принять римских легатов и подписать

томос папы Льва. Максим Антиохийский также подписал томос. Но не все хотели расставаться с властью. В Рим к папе Льву направлялись заявления «покаявшихся». Диоскор не непризнавал в Александрии Маркиана императором, продолжал еще думать о возврате своего триумфа.

Диоскор отягчил свое положение еще тем, что в момент воцарения Пульхерии, по свидетельству современников, «он выдавал себя за такого же правителя «икумени», как и Василевс Константинопольский, сам хотел царствовать над диоцезом Египта, заявляя, что этот диоцез принадлежит скорее ему, чем императору».

Это было политически неумно, как неумно было и его «разбойничье» Соборование 449 г. Новое правительство не сделало из Диоскора политического мученика. Но оно использовало его в роли козла отпущения за религиозную политику Феодосия II. Двор не мог заявить об ошибке и преступлении «императора». Виновен был во всем, конечно, один Диоскор.

Анатолий, изменив Диоскору, продолжал приводить всех участников Ефесского «разбоя» к подписи томоса папы Льва. И папе Льву начинало казаться, что все устроилось без всякого Собора. Тем более, что Запад был поглощен нашествием гуннов. Аттила интересовал «западных» больше, чем какой-то Евтихий. 451 г. был годом Каталаунской битвы против гуннов.

А на Востоке была своя точка зрения. В Константинополе считали, что без Собора нельзя «обревизовать» весь епископат. Нельзя сокрушить Диоскора и его немалую партию. Кроме того, нужно было наконец установить формулу христологического догмата, раз она уже найдена. Иначе споров опять не избежать. Решено было собрать Собор наибольшего количества епископов в знаменитой Никее.

13.2 Смерть Нестория

Несторий умер как раз в 451 г. после созыва Халкидонского Собора. Вся жизнь Нестория, по выражению его друга Иринея, есть трагедия.

Мирное житие Нестория в Великом Оазисе Каргех, в частности, в городе Хибе, было катастрофически нарушено набегом и разорением варваров – нобадов, пришедших с верховьев Нила. Нобады в толпе пленников захватили и Нестория. Но, опасаясь своих конкурентов по грабежам, племенем мазиков, нобады бросили пленников и поручили их сопровождение интеллигентному Несторию. Приказали им идти в Нильскую долину. В сущности, это было освобождением. С Несторием осталась группа, которая добралась до города Панополиса (Ахмин). Здесь Несторий пробыл несколько лет, укрываясь в одном очень жарком местечке и опасаясь мести со стороны фанатичного монашеского вождя Шнуди, обитавшего поблизости. Несторий писал губернатору Фиваиды, объясняя, что из места ссылки он был выгнан насильственно, а здесь просит защиты властей, чтобы не пришлось ему говорить, что в руках варваров его существование было более обеспечено, чем под культурной властью Римского государства. Но Диоскор и Хрисафий (тогда еще в силе), узнав о судьбе Нестория, присудили его к ссылке в верхний Египет в Елефантину (Ассуан), на границу (своего рода Сибирь). Оттуда вскоре приказано снова вернуть его в Панополис. Вернулся туда старик уже полуразбитый. На пути упал с осла и поломал себе руку и ребра. Отсюда его выслали еще в новое, пятое место ссылки, а оттуда погнали в шестое, хотели «загонять». И Несторий еще – в этом шестом месте ссылки не бросал пера, дописывал свою апологию – памятник, известный историку Евагрию, но для нас открытый на сирском языке и изданный лишь в 1910 г. в Германии в переводе Беджана и по-французски при его же сотрудничестве.

Нестория навестил в оазисе Павел, епископ из Сирии, низложенный потом Диоскором в Ефесе. При кончине

Нестория при нем находился верный друг его, ссыльный епископ Дорофей Маркианопольский. Таким образом Несторий получал информацию. Он был в восторге от томоса папы Льва и не написал ему только потому, чтобы своей перепиской не повредить авторитету папы. Но Несторий написал письмо жителям Константинополя, выражая свою солидарность с Флавианом и папой Львом. Туг он осуждает и анафематствует Евтихия, критикует суждения некоторых «несториан» и аполлинаристов. Это письмо подало повод в Константинополе добиваться, чтобы Несторий был приглашен на Халкидонский Собор. Спустя несколько десятилетий Александрийский патриарх Тимофей Элур сообщает, что будто в этот момент к Несторию в местность около Ахмина (Панополиса) прибыл посланец от императора Маркиана и объявил Несторию, а вместе с ним и Дорофею Макрианопольскому, что они теперь не должны бояться преследований своих врагов. Захария Схоластик к этому дополняет, что изгнанники даже выехали в путь. Куда? Как бы к себе, в родные пределы. Но падение с осла ускорило смерть Нестория. Несторианские биографы объясняют этот момент как начало полной реабилитации Нестория, и лишь смерть помешала ему испытать торжество. Биографы яковитские (монофизиты), наоборот, объясняют этот момент как авантюрную попытку Нестория вырваться из ссылки.

Апология Нестория отражает его героическое убеждение, что из ссылки ему не вернуться, и потому он самоотверженно пишет: «Мое горячее желание – да будет благослонен Господь небесе и земли! А Несторий пусть останется анафемой. Господу угодно, чтобы люди примирились с Ним, проклиная меня. Я не отказался бы зачеркнуть то, что я говорил, если бы я был уверен, что это нужно и что люди через это обратятся к Богу».

Таким образом, приветствуя Льва и Флавиана и анафематствуя себя, Несторий выполнял постановления и призывы Халкидонского Собора.

13.3 Ход Собора

Вселенский Собор в Ефесе так и не положил конца спорам о Лице Богочеловека, не примирил православных и несторианствующих. Однако уже в 30-е годы V-го в. это примирение достигается посредством унии, т.е. единения, почти прекратившего церковное разделение. IV Вселенский Собор был созван в 451 г. императором Маркианом (450–457) по соглашению с папой св. Львом I Великим для рассмотрения дела монаха Евтихия. Последний был осужден в 448 г. Флавианом, патриархом Константинопольским, и оправдан в 449 г. так называемым разбойничьим Эфесским Собором, незаконно созванным Диоскором, патриархом Александрийским.

Евтихий из неумеренной ревности против душепагубной ереси Нестория впал в другую крайность и начал утверждать, что в Иисусе Христе человеческое естество при ипостасном соединении было совершенно поглощено Божеским, вследствие чего утратило все, свойственное человеческой природе, кроме лишь видимого образа, так что после соединения в Иисусе Христе осталось только одно естество (Божеское), которое в видимом телесном образе жило на земле, страдало, умерло и воскресло.

В это время шло нашествие гуннов на Европу, и папа считал невозможным покинуть Рим в минуту опасности. Сам император Маркиан срочно должен был отправиться в поход к северным границам, чтобы загородить гуннам вторжение в империю. Это косвенно способствовало завлечению гуннов на глубокий Запад, где они в том же 451 г., когда собирался IV Вселенский Собор, потерпели жестокое поражение на Каталаунских полях, (в нынешней Франции). Задержанный фронтовыми заботами, но поставивший себе задачей – обязательно лично присутствовать на Соборе, император приказал провести Собор как можно ближе к своей столичной резиденции. В Халкидоне, в огромной базилике мученицы Евфимии, было удобное место для заседания большого собрания, насчитывавшего свыше 500 человек.

Правительство Маркиана, наученное горьким опытом двух предшествующих, анархически прошедших Вселенских Соборов (III Вселенского в Ефесе в 431 г. и «разбойничьего» там же в 449 г.), решило взять на себя ответственность за внешний порядок. Вся техника председательствования, предоставления голосов ораторам, голосований, сбора подписей и прочего поручена была президиальной комиссии из 18 человек – старейших чиновников и сенаторов. Эти фактические председатели сели во главе собрания спиной к балюстраде, отделяющей алтарную абсиду. Перпендикулярно к их столу, следуя форме прямоугольника базилики, длинными рядами тянулись кресла и скамьи для членов Собора, разделенные на правую и левую стороны, со свободным проходом посредине. Впервые установлено было такое распределение мест, ставшее потом традиционно-образцовым для будущих Соборов и зафиксированное на иконах того времени.

Властные председатели, соблюдая принцип иерархического старшинства, рассадили, однако, членов Собора вместе с тем и по «партийной» принадлежности, предвосхищая до некоторой степени нынешние парламентские порядки. Во главе правого ряда (по ориентации храма, и слева, если смотреть от лица сенаторского президиума) посажены были легаты римского папы, за ними рядом Анатолий Константинопольский, согласно 3-му канону II Вселенского Собора, за ним Максим Антиохийский, далее Фалассий, епископ Кесарии Каппадокийской, и Стефан Ефесский. Левый ряд (т.е. справа от председателей) возглавляется многогрешным александрийским папой Диоскором. Рядом – его правая рука по проведению «Разбойничьего» Собора, Ювеналий Иерусалимский. За ним – заместитель Фессалоникского епископа. Далее – епископы Египта, Палестины и Иллирии. Собор открылся 8 октября.

На встречу в Халкидоне собралось от 500 до 600 епископов (в большинстве своем представителей восточных церквей), осудивших как еретическое учение Евтихия о том, что Иисус Христос обладает лишь «одной природой после соединения» его божественности и его человечества. Собор торжественно провозгласил, что в Иисусе Христе две природы, божественная и человеческая, каждая – совершенная и особенная, соединены в одной ипостаси Слова, второго Лица Троицы; тем самым Собор опровергал несторианскую ересь, признававшую два Лица в Иисусе Христе.

Собор объявил учение об ипостасном единстве, изложенное в Томосе, догматическом послании папы Льва Великого к Флавиану (449 г.), учением отцов Церкви, и постановил, что надлежит исповедовать Иисуса Христа «Совершенным по Божеству и... Совершенным по человечеству... познаваемым в двух природах неслитно, непревращенно, неразделимо, неразлучимо». Собор не обеспечил духовного согласия на Востоке, однако его вероопределение на протяжении веков оставалось основой восточного православия.

Ко времени Халкидонского Собора Римским епископом был Лев I Великий (440–461 гг.). Он хронологически первый, кого римо-католическая Церковь именует «magister ecclesiae» – учитель Церкви. Этот титул означает, что и жизнь, и учение его обладателя достойны подражания, так как точно излагают Вселенское христианское вероучение.

IV Вселенский Собор с одной стороны являет собой как бы вершину влияния Льва Великого на дела всей Церкви, а с другой стороны – именно на IV Вселенском Соборе была обоснована историко-каноническая природа прав и преимуществ тех или иных кафедр. После осуждения Евтихия речь зашла о полномочиях Константинопольского епископа, и преобладающим оказалось не мнение папских легатов, а позиция тех отцов, которые опирались на уже имевшееся 3-е правило II Вселенского Собора, которое гласило следующее: «Константинопольский епископ да имеет преимущество чести по Римском епископе, потому что город этот есть Новый Рим». Это правило II Вселенского Собора, который на Западе еще не признавался Вселенским, и правила его не признавались. Но на Халкидонском Соборе легаты Льва I протестовали против принятия этого правила. В результате это правило было принято в следующей редакции: «Мы определяем и постановляем о преимуществах святейшей Церкви Константинополя – Нового Рима, ибо и престолу древнего Рима отцы, как и подобало, дали преимущество, потому что он был царствующим городом. Следуя тому же побуждению, 150 епископов предоставили такие же преимущества святейшему престолу Нового Рима, справедливо рассудив, чтобы город, получивший честь быть городом царя и сената, был бы в соответствии с этим возвеличен и в церковных делах, и стал бы вторым после древнего Рима».

Для Востока этот стиль был характерной комплиментарностью для сохранения мира. Таков был и стиль обращений митрополитов к Константинопольскому епископу, то есть это было выражением элементарной культуры обращения. На Западе же позже ссылались на это послание патриарха, говоря, что Восток раньше признавал папу. И все-таки папа Лев I этого правила не признал и был убежден, что и Восток от этого отказался (поскольку патриарх просил утверждения правила папой) на основе дальнейшей переписки. В итоге на Востоке это правило стало каноническим, а на Западе его не было.

Мнение же, что Римские епископы утверждали решения Соборов, сложилось из практики отсутствия пап на Соборах и посылки своих легатов, которые привозили акты Соборов папе на подпись. Таким образом, в формировании папства есть и доля вины восточной иерархии. Не признавая правило преимущества Константинополя по букве, Запад фактически должен был с ним смириться, то есть вернуться к состоянию Церквей после I Вселенского Собора. Но это уже стало невозможным. (Правда, на Лионском и Ферраро-Флорентийском униатских Соборах Константинопольская патриархия была поставлена на второе место).

Всего заседаний Собора было 16. Святые отцы единодушно произнесли проклятие на ересь Евтихия. На основании посланий святителя Кирилла Александрийского и папы Льва Великого отцы Собора решили: «Последуя святым отцам, все согласно поучаем исповедовать одного и Того же Сына, Господа нашего Иисуса Христа, совершенного в Божестве и совершенного в человечестве, истинно Бога, истинно Человека, Того же из разумной души и тела, Единосущного Отцу по Божеству и Того же единосущного нам по человечеству, во всем подобного нам, кроме греха, рожденного прежде веков от Отца по Божеству, а в последние дни ради нас и ради нашего спасения от Марии Девы Богородицы по человечеству, одного и Того же Христа, Сына Господа, Единородного, в двух естествах неслитно, неизменно, нераздельно, неразлучно познаваемого, так что соединением нисколько не нарушается различие двух естеств, тем более сохраняется свойство каждого естества и соединяется в одно Лицо и одну Ипостась, – не на два лица рассекаемого или разделяемого, но одного и Того же Сына, Единородного, Бога Слова, Господа Иисуса Христа, как в

древности пророки учили о Нем и как Сам Господь Иисус Христос научил нас, и как предал нам Символ отцов». На последних заседаниях Собор изложил 30 канонов относительно церковной иерархии и дисциплины. Сверх того, Собор утвердил постановления не только трех предшествовавших Вселенских Соборов, но и поместных: Анкирского, Неокесарийского, Гангрского, Антиохийского и Лаодикийского, бывших в IV в. После Халкидонского Собора мир между Востоком и Западом в течение некоторого времени еще сохранялся.

13.4 Монофизитство Востока после Халкидона

Не получая папского утверждения, император Маркиан вынужден был отступиться и 7 февраля 452 г. наконец утвердить все постановления Халкидонского Собора. После этого и папа утвердил их, умолчав о 28-м правиле, как бы несуществующем.

28-е правило Халкидонского Собора звучит так: «Следуя во всем за определениями святых отцов и признавая прочитанный тут канон 150 боголюбезнейших епископов, бывших в Соборе (381 г.) и дни благочестивой памяти Феодосия в царствующем граде Константинополе, Новом Риме, то же самое и мы определяем и постановляем о преимуществах святейшей Церкви Константинополя, Нового Рима.

Ибо и престолу древнего Рима отцы, как и подобало, дали преимущества, потому что он был царствующим городом. Следуя тому же побуждению, и 150 боголюбезнейших епископов и предоставили такие же преимущества святейшему престолу Нового Рима, справедливо рассудив, чтобы город, получивший честь быть городом царя и сената и имеющий равные преимущества с древним императорским Римом, был бы в соответствии с ним, подобно ему, возвеличен и в церковных делах и стал бы вторым после него.

И только на этом основании митрополиты округов Понтийского, Асийского и Фракийского, а также и епископы у иноплеменников вышеупомянутых округов пусть рукополагаются именно у святейшего престола святейшей Константинопольской Церкви. То есть каждый митрополит вышеназванных округов с епископами этих округов должны поставлять епископов епархий, как предписано божественными правилами. А самые митрополиты вышеуказанных округов должны поставляться, как было уже сказано, Константинопольским архиепископом после того, как было совершено по обычаю согласное избрание (на месте) и представлено (Константинополю)».

На Востоке правило, конечно, вошло в силу. Считалось, что и папа раньше признавал возвышение Константинопольских епископов. 1. Если Собор 381 г. в Риме не признавали Вселенским, то почему об этом 70 лет молчали? Позднее все-таки все папы его признавали. 2. Почему в 449 г. легаты папы требовали на Ефесском Соборе у Диоскора второго места для Константинополя и обижались за пятое место, на которое Флавиана посадил Диоскор? 3. Почему Анатолий Константинопольский в Халкидоне в 451 г. сидел на втором месте? Следовательно, это право чести легатами было признано.

В дальнейшей истории Западной Церкви не только молчаливо, фактически (что, в сущности, достаточно для церковной рецепции), но и формально, Соборно, сила 28-го Халкидонского правила Римом была признана. Если не упоминать о 36-м правиле Трулльского Собора (лишь временно и с колебаниями признававшегося древними папами), то при папе Николае I (дело Фотия и Игнатия) в 869 г. на Константинопольском Соборе (для Рима это «VIII Вселенский Собор») 21-м правилом было признано первенство Константинопольского патриарха после римского епископа. Когда при папе Иннокентии III латиняне взяли Константинополь (1204 г.) и посадили на тамошнюю кафедру своего латинского патриарха, Латеранский Собор (XII Вселенский) постановил: «Возобновляя старые привилегии патриарших престолов, согласием святого универсального Собора определяем, чтобы после Римской Церкви имела первое место Константинопольская, второе – Александрийская, третье – Антиохийская и четвертое – Иерусалимская, с

сохранением каждой из них своего достоинства». Наконец, Флорентийский Собор 1438 г. в декрете об унии постановил: «Патриарх Константинопольский будет вторым после святейшего Римского папы, Александрийский – третьим, затем четвертым – Антиохийский и пятым – Иерусалимский, с сохранением всех их привилегий и прав». И наконец, в римском «Corpus juris canoniki» 28-е правило Халкидонского Собора печатается на своем месте.

После Халкидонского Собора была гарантирована свобода мнений. Даны были сроки для споров и размышлений. Хотя руководство светской власти было твердое, но когда возникло сомнение насчет некоторых выражений послания папы Льва, то дан был срок для совещаний и сговора. Императорские чиновники настояли, чтобы эти совещания были частными, а не в официальной обстановке заседаний Собора, чтобы избежать всякой торопливости и давления на совесть отдельных членов.

Лишь через шесть дней, 17 октября, последовало второе чтение постановления, было достигнуто согласие. И все-таки колебания еще продолжались. Через четыре дня опять перечитали проект решения. Император указал предоставить несогласным и колеблющимся еще и еще отсрочки. Наконец, после новых просмотров ороса, его текст был принят всеми. В истории Соборов не было еще более скрупулезной охраны свободы суждений.

Император поэтому оптимистически верил в счастливые последствия Собора: «Пусть замолкнут теперь всякие дурного тона (profana) состязания. Только совсем нечестивый может претендовать на право личного мнения по вопросу, о котором подали свой согласный голос столько духовных особ. Лишь совсем безумный может среди ясного белого дня искать искусственно обманчивого света. И кто поднимает дальнейшие вопросы, после того как истина найдена, тот явно ищет обмана (mendatium)». История обнаружила несостоятельность этого добросовестного оптимизма. Ни об одном Соборе, не исключая и Никейского, не было столь тяжких споров. Он стал «знаменем пререкаемых». Вся политика императоров на целое столетие завертелась около одного вопроса: принимать или нет Халкидонский

Собор? Все противники императорской Церкви стали называть православных или презрительным прозвищем «мелхиты» (то есть «царские» – от «Мелех» – царь), или «синодиты» («халкидунойе» или «сунходойе»).

На самом деле оказалось, что легальное единогласие епископата на деле, однако, не привело к согласию самую массу Церкви. Оказалось, что епископы не выражают настроения большинства. Правители, естественно, оказались компетентнее и мудрее масс, но массы не пошли за ними, стали им изменять. Живое понятие восточной Соборности не может быть ограничено одной внешней формой. Учение папы Льва и Евсевия Дорилейского не оказалось просто мудрой серединой между Несторием и Евтихием. Восточный массовый мир воспринял его как скрытое несторианство. Во всяком случае, считали, что есть другая формула Православия – Кириллова, и она – привычная, своя. Но, как известно, именно на Халкидонском Соборе 12 анафематизмов были как бы забыты и даже последующая согласительная формула 433 г. «из двух природ» была зачеркнута. Кирилл был принесен в жертву Льву. Вот сопротивление «кириллистов» и создало тяжелый монофизитский кризис.

Целых два века понадобилось на то, чтобы в новых тактических изворотах все время, в сущности, мирить «Кирилла со Львом» и в конце концов потерять огромные части Церкви навсегда... Проблема обнаженной истины и тактики – икономии.

Когда позднее, при Юстиниане, предложена была формула «Един от Святой Троицы пострадал», было уже поздно. Требовали уже не мирить Кирилла со Львом, а пожертвовать Львом для Кирилла.

Папские легаты, заостряя предлагаемые формулы и затушевывая бывшие в употреблении компромиссы (433 г.), еще раз доказали, что они не понимали психологии Востока. А что императоры ошибались в догматике (а не только в тактике), и очень грубо, им это простительно. Но у императоров была непростительная для них специальная ошибка. Они были слепы в своей политической, небогословской сфере.

Они упустили опасность сплетения монофизитского кризиса с национальными вопросами Восточной Римской империи.

Уже несторианство определилось как национальное движение. Несториане сами назвали себя «халдейскими христианами», то есть народом восточносирского языка.

Монофизитство задело тех же сирийцев, армян, коптов.

Вопросы национальные в Римской империи были давние и нерешенные. Двуединая империя даже в культурном ядре своем не имела и не достигла господства одного языка. На два языка она и распалась вместе с Церковью. Неудивительно, что и окраинные народы («языки») также отделились от нее во всех отношениях.

Греческий язык на Востоке нашел границы своей культурной победы. Особый отпор эллинизации выявился в Сирии. Отдельные города Восточного диоцеза, как Селевкия, Лаодикия, Антиохия, стали гордостью эллинизма. Императрица Евдокия, жена Феодосия, афинянка, желая сказать комплимент антиохийцам, выразилась: «Я горжусь тем, что принадлежу к вашему городу и к вашей крови». Но уже в окрестностях Антиохии народ говорил по-сирски. Сам Иоанн Златоуст, как пресвитер, в самой Антиохии должен был проповедовать по-сирски. А в деревнях пресвитеры говорили только по-сирски. В низах «румойе», то есть римляне, означало разговорно «солдаты», то есть напоминало о завоевании и иногда о жестокостях. Начать сепаратистскую интригу было на чем. И она вспыхнула.

В Александрии, по известиям мученических актов, христиане, живущие недалеко от Александрии, на суде не понимали допросов на греческом языке. Коптская масса окрасила и характер монашеского движения. И она была настолько живучей, что дала опору вождям для национального движения против империи в эпоху монофизитства. А затем сформировалась в особую нацию со своим признанным наместником, который в 640 г., в момент арабского нашествия, прямо предал Верхний Египет (выше Дельты) в руки новых завоевателей.

Коптов было 6 миллионов (по другим сведениям – 12 миллионов), а православных греков, большей частью пришлых, всего около 300 тысяч.

Так сложились факторы монофизитской реакции против Халкидонского Собора. Первым пришлось пострадать от антиэллинской реакции епископам, которые раньше недальновидно братались с монофизитами, как Ювеналий Иерусалимский и Фалассий Кесарие-Каппадокийский.

Раздел 14 V–VII Вселенские Соборы

14.1 Причины созыва и ход V Вселенского Собора

Юстиниан был редкой, в своем роде единственной, фигурой в линии «ромейских», то есть греко-римских, императоров послеконстантиновской эпохи. Он был племянником императора Юстина – безграмотного солдата. Юстину для подписания важных актов подавалась золотая пластинка с прорезанным на ней рисунком его имени. И он по этому трафарету выводил буквы своего имени. Но Юстин ценил просвещение и дал своему племяннику Юстиниану первоклассное образование, филологическое и юридическое. Перед самой смертью (1 августа 527 г.) Юстин формально приобщил Юстиниана к власти, обеспечив тем ее преемство.

Одним из учителей Юстиниана был игумен Феофил, оставивший не сохранившуюся для нас биографию своего великого ученика. Из позднейшей ее редакции XVII в. извлекаются интересные известия, что родиной Юстина и Юстиниана было местечко Таврисион возле нынешнего Скопье (по-турецки Ускюб) в Македонии. А так как местное имя Юстиниана было «Управда» и имена других родственников его звучат так же по-славянски, то многие славяноведы и племенное происхождение родства Юстинианова ведут от славян. Эти иллирийцы были, может быть, по племени и албанцы, говорившие и по-славянски. Школьный и литературный язык их был латинский. Сознавали они себя политически и культурно «римлянами». Как римляне, живущие на Востоке, они считали нужным знать и греческий разговорный язык. Как люди образованного класса, они были «билингвами» («двуязыкими»).

Одним из учителей, давших Юстиниану блестящее классическое и юридическое образование, был известный ученый-богослов того времени скифский монах, известный под именем Леонтия Византийского. Он был аристотелик по философской школе и почитается основателем византийской схоластики.

По установившемуся со времени императора Льва I (457 г.) обычаю коронаций императоров, короновался и Юстиниан, приобщив к этому ритуалу и свою жену Феодору, прошлое которой из народных низов было сомнительно.

Феодора – дочь хранителя зверинца на столичном ипподроме – была рано втянута в жизнь цирковой актрисы. Будучи яркой красавицей, ступила на путь амурных и громких похождений, от которых даже бежала в Александрию. Там она пережила резкий перелом. Ее заинтересовали фиваидские подвижники. Она вернулась в Константинополь другим человеком. Увидевший ее соправитель Юстина, тогда еще молодой Юстиниан, сразу влюбился, женился на ней и нашел в ней верную жену, мужественную советницу в самых больших вопросах церковной и имперской политики. Теперь это был достойный брак. Феодора была умна, властолюбива и охотно вмешивалась в государственные дела. Произошло размежевание интересов. Муж проводил общие линии политики, жена интересовалась деталями – назначением лиц. Сановники и политики очень считались с Феодорой и стремились через нее проводить разные планы.

Феодора чувствовала себя по праву у власти. После тяжелого опыта своей молодости она искренне тяготела к благочестию и была почитательницей аскетов Востока. Есть гипотеза о сирской родине семейства Феодоры. Она была знакома с Севиром еще до замужества с Юстинианом. Севир именует ее «царицей, которая чтит Христа». Для Иоанна Ефесского она – «правоверная царица». Михаил Сириянин свидетельствует, что она заботилась о мире Церквей больше, чем муж, и побуждала его работать в этом направлении. Восточное монашество, чтимое Феодорой, было носителем монофизитских взглядов. И с взглядами, и с монашеством боролась систематически высшая государственная власть. Но борьба была

сложная, до виртуозности религиозно-компромиссная. Компромиссы имперского Православия с монофизитствующими монахами и целыми провинциями начались столетием раньше Юстиниана и продолжались еще столетие после него. Зная расположение к себе на верхах власти в лице Феодоры, монофизитствующие монахи Востока стимулировали через Феодору церковную политику Юстиниана именно в этом направлении. Историки Евагрий и Прокопий дают обобщенное изображение разделения ролей в этой политике в целях укрепления политического единства империи, подрываемого национально-еретическими сепаратизмами. Было выгодно, чтобы около верховной власти сосредоточивалась надежда на милость и благоволение к диссидентам. Для Юстиниана это было одной из гарантий, что в случае победы диссидентов он не будет обязательно сброшен с трона, если монофизиты останутся друзьями Феодоры. Тогда и в случае революции династия уцелеет. Когда гонимые монахи-монофизиты в Сирии в озлоблении оскорбляли портреты Юстиниана, они в то же время молились о здравии «благочестивейшей государыни» и желали ей победить «несторианствующего синодита», то есть своего мужа. С другой стороны, православные, видя уступки Юстиниана монофизитам, приписывали это дурным влияниям Феодоры и желали Юстиниану поскорее избавиться от нее.

Сам Юстиниан обладал большим диалектическим искусством и потому в своих имперско-богословских планах был настойчив, неутомим.

Он думал, что можно сговариваться с имеющим свою точку зрения, антикосмическим Востоком, держась за авторитет Халкидонского Собора. Это, конечно, было ошибкой даже для умеренных монофизитов, каковым был Севир. Юстиниан приглашал Севира в Константинополь, но тот справедливо счел это опасной ловушкой и не явился.

Юстиниан начал с системы диспутов, посредством которых он думал переубедить и православную сторону – заставить ее мыслить так же утилитарно политически, как и он – хранитель единства

империи прежде всего.

Особо парадный диспут состоялся в Константинополе в 533 г. Но результат был ничтожный. Присоединился к Православию только один епископ – Филоксен Долихийский, правда с большим числом монахов и клириков. Другие остались глухи. Но Юстиниан был милостив. Он отпустил их по домам. Из них Иоанн Телльский устремился к персидской границе и перешел ее. Он осуществил свой давнишний замысел – утвердить базу монофизитства в Персии.

Таким образом, система «уговоров» дала ничтожные результаты.

Пятый Вселенский Собор (Константинопольский II) был в Константинополе, при святом благоверном царе Юстиниане I (527–565) в 553 г., для решения вопроса о правоверии трех давно умерших епископов: Феодора Мопсуетского, Феодорита Кирского и Ивы Эдесского, которые еще во времена Третьего Вселенского Собора в своих писаниях выражали несторианские мнения. Так как Халкидонский Собор, осудивший монофизитов и обвиняемый ими в несторианстве, не осудил трех указанных епископов (равно как и Третий Вселенский), то, чтобы отнять у евтихиан повод к обвинению православных в сочувствии несторианству и расположить еретичествующую партию к единению с последователями Халкидонского Собора, святой Юстиниан издал указ, в котором в трех отдельных «Главах» осуждались три упомянутых епископа. Но так как этот указ не был признан всеми представителями Церкви (особенно на Западе и, в частности, в Африке), то возник спор о «Трех главах». Для решения этого спора и был созван Пятый Вселенский Собор.

На этом Соборе присутствовало 165 епископов. Папа Вигилий (537–555), бывший в Константинополе, отказался участвовать в Соборе, хотя был три раза приглашаем официальной депутацией от имени собравшихся епископов и самого императора. Собор открылся под председательством святого Евтихия, Патриарха Константинопольского (552–565; 577–582). Согласно императорскому эдикту, дело о «Трех главах» было тщательно рассмотрено в продолжении восьми заседаний с 4 мая по 2 июня 553 г. Анафема (проклятие) была произнесена на лицо и на учение Феодора

Мопсуетского безусловно; но относительно Феодорита и Ивы осуждение ограничилось только некоторыми сочинениями, лица же их как очищенные Халкидонским Собором без сомнения, вследствие раскаяния, были пощажены от анафемы. Необходимость этой меры была обусловлена тем, что в осужденных сочинениях содержались высказывания, позволявшие несторианам толковать в свою пользу определения Халкидонского Собора. Но снисхождение отцов Собора в духе икономии в отношении лично епископов Ивы и Феодорита ожесточило монофизитов против Соборного решения. Несмотря на это, император повелел обнародовать Соборное постановление, а папу Вигилия как единомышленника еретиков наказать отлучением от Церкви. Впоследствии папа согласился с общим мнением отцов и подписал Соборное определение. Но епископы Истрии и вся область Аквилейского митрополита более века оставались в расколе.

На Соборе отцы рассматривали также заблуждения пресвитера Оригена, знаменитого церковного учителя III в. Его учение о предсуществовании человеческих душ было осуждено. Осуждены были также еретики, не признававшие общее воскресение мертвых.

Чтобы парировать предложение папы Вигилия о западной «полноте» Собора, формулу папы «servata aequitate» Юстиниан истолковал так, что каждый из пяти патриархов должен представить по одинаковому количеству делегатов. Но это показное «равенство» сводилось бы к четырем пятым восточных – греческих – делегатов и только к одной пятой западных – латинских. На деле представительство Запада оказывалось еще беднее. Весной съехались в Константинополь до 150 епископов греческих и только около 25 латинских – западных. Не было никого даже из ближайшего Иллирика, не говоря уже о далеких Галлии и Испании. Из Африки привезены были подобранные императорской властью 8 человек.

Поэтому папа не принял Юстинианова предложения и не пошел на Собор. Он заявил, пусть Собор рассуждает без латинской стороны, а папа сообщит ему к сведению и учету свое суждение и решение. Этим формальная вселенскость Собора была поколеблена, а возможность достижения общего

вероопределения поставлена под большое сомнение. Юстиниана и такая форма оппозиции папы не остановила. 1 мая 553 г. он известил папу через Велизария, что 5 мая Собор все равно откроется, а отдельное решение от папы не будет принято.

Собор открылся в обширной зале – σεκρέτον Μέγα, связывавшей Св. Софию с патриаршими палатами, под председательством нового столичного патриарха Евтихия. Около него восседали патриархи Александрийский и Антиохийский, а также заместители патриарха Иерусалимского. Сверх этого 145 епископов и 6 покорных западных фигур из непокорной Африки.

Открылся Собор слушанием обращения Василевса к Собору, прочитанного Силенциарием. Под видом истории вопроса в этом обращении предписана не только полная программа для суждений Собора, но в довольно требовательном тоне указаны и ожидаемые от него постановления, как самоочевидные и не могущие вызвать никаких сомнений. За главную задачу Собора выдается искоренение последних остатков несторианской ереси. И предыдущее привлечение епископата к подписке «Омологии» Юстиниана толкуется, как только консультация и подготовка Соборного церковного мнения к настоящему Вселенскому Собору. Все осудили «три главы,» но так как остались еще защитники «нечестия», то и созывается настоящий Собор для торжественной манифестации воли Церкви. Что касается Вигилия, святейшего папы древнего Рима, то Василевс проконсультировал и его, и он произнес анафему на «три главы» и еще заверил, что не замедлит вскоре представить Собору свой окончательный ответ.

А конкретная «программа-указ» Юстиниана звучала так:

1. «Просим вас рассмотреть: все, что написано Феодором Мопсуестийским, и все, что писалось о нем. Из этого вы узнаете, что он уже давно осужден св. отцами и за хулы вычеркнут из диптихов».

2. «Просим вас рассудить о мнении..., будто не следует анафематствовать по смерти... и просим в этом случае держаться учения св. отцов, которые анафематствовали умерших в нечестии».
3. «Просим обратить внимание на то, что написано Феодоритом епископом Киррским против правой веры, против Ефесского Собора, против Кирилла Александрийского и его 12 анафематизмов и что Феодоритом написано в защиту Феодора Мопсуестийского и Нестория».
4. «Просим сделать исследование о нечестивом письме Ивы к Маре Персу. И так как некоторым кажется, что оно принято Халкидонским Собором..., то сличить... то, что содержится в нечестивом письме, с постановлениями Халкидонского Собора».

На следующий же день, 6 мая, Собор решил отправить к папе во дворец Плакидии многочисленную пышную депутацию, возглавленную тремя патриархами, с приглашением пожаловать на Собор. Папа сказался больным и потому просил отсрочки для принятия того или иного решения. Тогда Юстиниан приказал проделать троекратное формальное приглашение, по требованию римского права, применяемого к подсудимым. На другой день к патриархам, к депутации присоединены были два верховных сановника (министра). Папа решился сказать прямо, что он не пойдет на Собор, пока в него не войдет итальянский епископат.

Тогда Собор решил (8 мая), невзирая на эту неудачу, перейти к очередным делам и в ряде заседаний (с IV по VIII), следуя программе Юстиниана, повторяя материалы и выводы царской «Омологии» с ее 15 анафематизмами, ко 2 июня закончил свою работу, сведя ее к 14 анафематизмам.

После заседания, на котором был рассмотрен вопрос об Иве Эдесском, в ход Соборных дел вливается струя решений папы и окружающих его 16 епископов и 3 диаконов: Пелагия, Петра и Феофана. 14 мая

Вигилий через диакона Сервусдеи известил членов бывших посольств к нему, что он свое обещание теперь выполнил, «постановление» – «Constitutum» составил и готов его сообщить Собору. Несторианскую доктрину папа осуждает в пяти анафематизмах, разбирает шестьдесят цитат из Феодора Мопсуестийского и их также решительно отвергает apostolicae sententia auctoritate. Лица же Феодора Мопсуестийского папа не осуждает, следуя обычному праву Церкви – не судить мертвых. Причислять Феодорита Киррского к несторианам папа отказывается. Иначе выходило бы, что некоторые члены Халкидонского Собора были еретиками. Но все несторианские и евтихианские писания, хотя бы некоторые из них, опубликованые под именем Феодоритовых, папа, конечно, отметает. Об Иве Эдесском папа строго держится молчания Халкидонского Собора. Признавая неправильные суждения об Ефесском Соборе 431 г. у Ивы, как и у Феодорита в период их ссоры со св. Кириллом, он признает Иву и Феодорита безупречными после мира 433 г., чем и объясняется умолчание об этой ссоре Халкидонского Собора.

В заключение Constitutum'а папа напоминает всему своему клиру, что таков его «приказ» – «ordo» и иначе учить воспрещается.

В таком спокойном тоне и сдержанных выражениях суждение папы объективно по существу совпадало с окончательным оросом всего Собора. Не уступало оно Юстиниану лишь в одном пункте – не одобряло посмертного отлучения самого Феодора Мопсуестийского.

Это был недостаточный для Юстиниана minimum. Очевидно, инструктированная им депутация к Вигилию, в которой был опять Велизарий, осведомившись о содержании Constitutum'а, отказалась его принять и предложила Вигилию самому послать его императору. Вигилий послал конститутум с диаконом Сервусдеи. Но и император его не принял с язвительной мотивировкой, что данный акт не нужен, ибо излишен, мнение папы уже учтено, ибо императору оно известно и в устной, и в письменной форме.

(Намек на секретные обязательства Вигилия.) Известно, что папа осуждает «три главы», если же паче чаяния нет, то папа противоречит сам себе и не заслуживает принятия этого всерьез.

Юстиниан в месть Вигилию за его гордое нежелание слиться с Собором и, как юрист, считая достаточным для авторитета Собора, как вселенского, наличие в портфеле Собора письменного голоса папы по аналогии с томосом папы Льва Великого на IV Соборе, решил на седьмом заседании Собора (26 мая) вскрыть все бывшие до этой минуты формально секретными письменные мнения – обязательства папы. Дворцовый квестор предъявил Собору и огласил два письма Вигилия 547 г., врученные Юстиниану и Феодоре, с обязательством осудить «три главы», и третье – клятвенное обязательство 15 августа 550 г. – не делать ничего без соглашения с императором и, наоборот, сделать все возможное с его стороны к осуждению «трех глав».

Логически из такой предпосылки мог бы быть сделан и такой вывод, что вселенское единомыслие благополучно достигнуто. Папа, как полномочный выразитель мнения всего Запада, богословствует и действует совершенно одинаково с Востоком. Но документы Вигилия оглашены не для согласия с ним, а для дезавуирования его настоящего отрицательного вотума. Юстиниан не принял его официально, но фактически знал его. Благодаря измене папы самому себе, Собор не включает в свое достижение его голос, а, наоборот, исключает. Собор исполняет предложение Василевса – вычеркивает имя Вигилия из диптихов. И делает оговорку, что эта мера наказания наложена на Вигилия лично за его отказ от участия во Вселенском Соборе, но что император и Собор не переменят из-за этого своих связей с апостольской римской кафедрой. История показала, как болезненно отозвался этот удар на самолюбии западной Церкви и как долго – целых полтора столетия – она в разных частях своих противилась его признанию.

Уже после того, как Собор размежевался с постановлением папы Вигилия и с его личностью, 2 июня 553 г. состоялось его последнее заседание, на котором и был принят орос, заготовленный заранее, по-видимому,

патриархом Евтихием и Феодором Аскидой. А этот орос дополняется еще 14 анафематизмами, текст которых очень близок к «Ὁμολογία» Юстиниана, является ее повторением с незначительной лишь переработкой.

После V Вселенского Собора на Западе пошли волнения и расколы. 7 июня 555 г. умер папа Вигилий. Император Юстиниан понимал, что самый достойный кандидат на папство – это Пелагий. Он сидел в монастырском заключении и писал одно за другим письма против слабого, безвольного папы Вигилия и против V Вселенского Собора вообще. Но перспектива папства заставила его одуматься. А спокойное рассуждение привело к выводу, что в осуждении «трех глав» вовсе нет ужасов, которые рисовались из-за побочных соображений – опасений предательства Халкидонского Собора и тяжести давления императорской власти.

Пелагий, сам редактировавший конститутум 553 г. и доказывавший еретичность учения Феодора Мопсуестийского, конечно, не мог не соглашаться с этим основным утверждением V Вселенского Собора.

Анафема на личность уже умершего Феодора была вовсе не так чужда церковной практике.

Произведения Феодорита и Ивы на Халкидонском Соборе не рассматривались, но эти два лица после произнесения ими анафемы на Нестория были торжественно признаны православными. V Собор, не касаясь лиц и рассмотрев специально их сочинения, осудил, именно, только сочинения. Никаких несогласий между двумя Соборами – IV и V – нет.

Пелагий принял V Собор и поехал в 554 г. в Италию. Там встретили его с возмущением. Так защищать Халкидонский Собор и так изменить!

Но благоразумная и смиренная по обстоятельствам времени аристократия, монахи и многие клирики остались спокойными и пассивными. Пелагий прошел на выборах. Но масса епископов не пожелала присутствовать на посвящении Пелагия. Старые борцы Виктор Туннунский и Факунд Германийский – в письмах издевались над «некродиоктом». Но Пелагий опубликовал очень дипломатическое исповедание веры

и никого из епископов не беспокоил требованием подписи под V Собором. Он подписал этот Собор как бы за всех, чтобы не будить страстей.

Но Северная Италия не покорилась этому «византийскому духу». Митрополиты Аквилейский и Миланский, хотя последний был ставленником Нарсеса, порвали с папой. Их «бунт» имел некоторые отражения и в Тусции, и в Эмилии. Но наместник Юстиниана Нарсес и другие византийские губернаторы, не желая настраивать население против Византии, не находили нужным вмешиваться в церковные дела. И образовался раскол.

Отделившиеся митрополиты очень досаждали Пелагию, распространяя его прежние письма и сочинения против Вигилия и V Собора. И Пелагию приходилось оправдываться, писать, что он был в изоляции, без осведомления, наоборот, под давлением обманных внушений еретиков.

В Галлии, в Арле, поднялось смущение от этих противоречий Пелагия-диакона с Пелагием-папой. Пелагий умер в 561 г., и с его смертью отпали привносимые его личностью затруднения. Галлия и Испания не отделились от Рима, как мало с ним контактировавшие. Аквилейцы, отделившись церковно от Рима, состояли, однако, в церковном общении с Галлией.

В 568 г. Северную Италию наводнили ломбарды, варвары-ариане. Заняли все пространство до Апеннин. Равенна, где был императорский византийский экзарх, осталась свободной от жестокости варварского нашествия. Митрополит Аквилейский переселился на островок Градо. В Градо в честь св. Евфимии, покровительницы Халкидонского Собора, основан был кафедральный Собор. В нем демонстративно ежегодно совершался престольный праздник св. Евфимии с участием епископов диоцеза. С тех пор и доныне епископская кафедра находится в Градо. В то время от ломбардов часть епископов убежала из Истрии на юг под византийскую власть.

Невзгоды варварского разорения смирили миланских епископов. Они первые воссоединились с Римом в 572 г.

С 586 г. начались контакты с аквилейскими патриархами. Особенно ревниво вел это дело римский диакон Григорий, будущий папа. Вмешалась и светская власть равеннского экзарха. Но первая попытка потерпела крах. В 590 г. Григорий I Великий стал папой и энергично принялся за Аквилею. Императорская византийская власть предложила вооруженную силу. Аквилейских епископов потребовали на совещание в Рим. Они послали протест не в Рим, а в Константинополь, заявили, что они не пойдут на суд к папе. Он не судья, а сторона в спорном деле. Сейчас аквилейцы были готовы явиться к императору и изложить ему резоны на свою автономию. Император Маврикий был польщен этим и просил папу оставить пока истрийцев в покое.

Время постепенно ломало и смягчало упорство. Отдельные епископии одна за другой переходили под власть Рима. Наконец, в 607 г. в Градо был посвящен патриарх, уже вошедший в общение с Римом. Но упорные «халкидонцы» ушли из Градо на соседний континент и в развалинах Аквилеи под покровительством еретиков-ломбардов поставили себе особого патриарха. С тех пор началась тут внутренняя схизма. На континенте под ломбардским протекторатом продолжали держаться халкидонские раскольники, а на самом острове держались умеренные под протекцией Византии. С VIII в. епископы из Градо перенесли кафедру в Венецию, сохранив с именем венецианских архиепископов и титул «патриарх».

В Миланском диоцезе тоже не сразу все епископы перешли под власть Рима. Еще в 649 г. оставались оппозиционные Риму кафедры. Помогли ликвидации схизмы те же ломбардские короли, под крылом которых схизма сохранялась. В половине VII в. ломбарды перешли из арианства в кафолическую веру и стали понуждать всех своих епископов покоряться папе. Особенно занялся этим король Куниберт, собравший в 700 г. Собор в Павии. На этом Соборе аквилейские епископы еще спорили с кафоликами о «трех главах», о V

Соборе и о папе Вигилии. Соглашение все-таки состоялось, и торжественно было отпраздновано окончание 150-летнего разделения.

Что касается принятия V Вселенского Собора на Западе, то со времени Григория Великого его следует считать (кроме упомянутой схизмы) всеобщим и в Испании, и в Галлии, и в Ирландии, куда еще папа Григорий Великий писал, что на V Соборе «ничего не было нарушено в деле веры или как-нибудь изменено».

Споры о Халкидонском Соборе подготовили отход от православия отдельных Церквей. Произошло отделение армян. В данном случае шел спор о территории вне Византийской империи. Но более внимательная политика императоров к чужой национальности могла бы предупредить и это отделение.

Армении политически приходилось ориентироваться на две стороны: на византийскую и персидскую. Смотря по обстановке, приходилось угождать то одному, то другому из двух сильных соседей.

Получая своего архиепископа первоначально из Кесарии Каппадокийской, Армения имела своим представителем на I Вселенском Соборе сына св. Григория Просветителя, архиепископа Аристакеса (по-армянски – Редакеса). Но со времени талантливого и честолюбивого архиепископа Нерсеса I (который стал прозываться, ссылаясь на происхождение армянской Церкви от апостола Фомы, католикосом), была выдвинута при дворе мысль об автокефалии. И преемника Нерсеса, Иусика, армянский царь Пап уже не посылал посвящаться в Кесарию Каппадокийскую, а провозгласил архиепископом у себя дома. Так автокефалия армянской Церкви была установлена самочинным порядком. Это произошло в момент дружбы с персами, в пику грекам. Кесария бессильно протестовала. На II Вселенский Собор греки армян не пригласили, и вести о постановлениях Собора дошли до Армении лишь впоследствии.

Национализация армянской Церкви естественно возрастала и укреплялась. С 397 по 448 г. (51 год) ею правил последний потомок св. Григория Просветителя, знаменитый Сахак (Исаак) Великий, реформатор своей Церкви и переводчик Священного Писания на армянский язык. В это время греки владели одной

половиной армянского царства, а персы – другой. Затем греки сдали всю Армению персам. Император Феодосий II опять вернул греческую половину Армении под свою власть. Но за все это время греки раздражали армян, и симпатии армян склонились на персидскую сторону. Вскоре освободились от персидской власти и мечтали об освобождении и от греков. Исаак Великий временно оказался и светским правителем Армении. К грекам поэтому относился как к национальным врагам.

Он не подчинялся Кесарии. И когда Малая Азия стала канонически зависящей от нового главы, Константинопольского патриарха, то и к Константинополю армянские католикосы также повернулись спиной. В 400 г. св. Иоанн Златоуст послал в Армению постановление Константинопольского Собора о праздновании Рождества Христова и Богоявления раздельно, по римскому обычаю. Исаак даже не ответил. Армянская церковь осталась при старом обычае и по настоящее время.

Ираклий, византийский император, был коронован 5 октября 610 г. патриархом Сергием. Начиная с 630 г. он пытается примерить учение православной церкви с монофизитским посредством монофелитства. Монофелиты утверждали, что Христос обладал двумя природами, но одной волей и «энергией» (богочеловеческой).

Сергий был готов к соединению с монофизитами. Богословски же христологический вопрос созрел для рассмотрения психологической стороны метафизики Халкидонского Собора. И если бы Юстиниан I Великий не занял Церковь спором о «трех главах», то богословы, вероятно, занялись бы вопросом о волях и действиях во Христе столетием раньше.

Ираклий, начавший тяжелый монофелитский спор, действовал совсем не случайно. Да и восточные войны Ираклия не были для этого вопроса одной внешней случайностью. Национально-политический вопрос был неотвратим. И решение его в смысле достижения единства империи через единство вероисповедания было неизбежным по тому времени решением. Даже для нашего времени устроение единства государства на

основе свободы вер не является совершенным. Тем более тогда. Вопрос шел лишь о технике достижения: или насилием, или соглашением, или искренними уступками (например, отрицание Халкидонского Собора Василиском), или дипломатическим замалчиванием (Энотикон Зинона).

Запад монофелитство осуждал. Тут упорно защищали Халкидонский Собор. В это период выступает на сцену героический борец против монофелитства Максим Исповедник. Вокруг него на некоторое время сосредотачивается вся борьба.

14.2 VI Вселенский Собор

Христологические споры с монофизитами продолжались и после V Вселенского Собора. Их упорство привело к трагическому разделению между христианами. Это разделение влияло не только на церковную, но и на политическую жизнь Византийской империи. Для прочного политического единства, конечно, требуется и единство духовное. Император Ираклий, столкнувшись с вредными политическими последствиями разногласий о двух природах в Иисусе Христе, решил объединить подвластные ему христианские народы посредством компромиссного, как ему казалось, учения об одной воле в Иисусе Христе. Он думал, что это монофелитское учение сможет примирить всех. Некоторые влиятельные епископы, например Феодор Мелитинский, считали необходимым запретить христологические споры, чтобы не провоцировать разномыслие и разделение. Им казалось, что так можно сохранить единство Церкви.

Вопрос о двух волях в Иисусе Христе в VII в. был для теоретиков христианства не предметом схоластического спора, но затрагивал вопрос личного спасения.

10 октября 680 г. был издан манифест Императора на имя патриарха Георгия с оповещением о прибытии представителей папы и предложением собрать Собор с участием восточных патриархов.

На призыв патриарха Георгия к подчиненным митрополитам, а также по приглашению в это время проживавшего в столице Макария Антиохийского, в Константинополь съехалось весьма много митрополитов и епископов. Прибыли сюда и местоблюстители Александрийских и Иерусалимских патриархов – пресвитеры Петр и Феодор. Из задуманного в начале совещания получился Вселенский Собор.

Председателем Собора был сам Император, хотя и не на всех заседаниях, именно на первых одиннадцати (1–11) и на последнем (18); на остальных заседаниях работой руководили уполномоченные Императором сановники. С 7 ноября 680 г. по 16 сентября 681 г. состоялось всего 18 заседаний. Заседания проходили в судебной палате императорского дворца, т.е. трулле (греч.). Несмотря на то, что сам Император был председателем Собора, отцам Собора предоставлялось так свободно и пространно высказываться, как, быть может, ни на каком другом Соборе. Представителями папы Агафона были пресвитеры – Феодор, Георгий и диакон Иоанн. Они сидели по левую сторону от императора и подписались первыми под Соборными определениями. Сам же император подписался после всех и иначе чем епископы. Последние писали: «Определив, подписал»; а Император: «Мы прочли и согласились с этим».

Папские делегаты открыли Собор запросом: около 46 лет тому назад, Константинопольские патриархи – Сергий, Павел, Пирр и Петр, а также Кир и Феодор Фарранский и другие, ввели некоторые новые выражения, противные православной вере, и произвели смуту во Вселенской Церкви учением об единой воле и едином действии; «пусть представители св. Константинопольской Церкви скажут, откуда явилось это нововведение?».

Ответчиком выступил не Константинопольский Георгий, а Антиохийский Макарий со своим учеником Стефаном, конечно, от лица монофизитов: «Мы не делали никаких нововведений в учение, но как приняли от

Вселенских Соборов и св. отцов... о воле действий, так и уверовали, веруем и проповедуем и готовы отстаивать это». После такого заявления, естественно, должно было начаться и началось чтение актов предшествовавших Вселенских Соборов. На первом заседании были прочитаны акты лишь III Вселенского Собора. На 2 заседании читались акты IV Вселенского Собора, на 3 акты V Вселенского Собора. Здесь нотарий Антиох прочитал в самом начале такое заглавие: «Слова блаженной памяти Мины, архиепископа Константинопольского, к Вигилию, блаженнейшему папе Римскому, о том, что во Христе одна воля». Римские легаты заявили о подлоге этого документа. Их заявление признано было верным, как и другое, по поводу неправильно приписываемых папе Вигилию 2-х статей к Юстиниану и Феодоре из 7-го деяния Собора.

По прочтении Соборных деяний император так резюмировал дневной порядок: «Узнав теперь содержание прочитанных Соборных книг, пусть скажут св. Собор и славнейшие судьи: есть ли какое-либо сделанное этими Соборами определение, доказывающее, что в домостроительстве Господа нашего Иисуса Христа одна воля и одно действие, как обещали почтенные архиепископ Антиохиийский Макарий и единомысленные с ним благочестивейшие мужи?» Ответ последовал отрицательный. Тогда император предложил Макарию и его единомышленникам «представить свидетельства св. отцов в доказательство того, что во Христе была одна воля и одно действие». Они обещали это сделать, но просили отсрочку. Ввиду этого 4-е заседание Собора было посвящено чтению послания папы Агафона и Римского Собора. На 5-м и 6-м заседаниях были прочитаны выдержки из отцов, сделанные в трех свитках Макарием и другими в доказательство монофелитства. На 7-м заседании им возражали папские легаты на основании собранных ими данных. Заседания 8-е, 9-е и 10-е были направлены на проверку данных, представленных той и другой стороною. Причем Собор согласился с заключением папских легатов. На этих заседаниях было принято послание и Агафона, за него высказался даже Георгий Константинопольский. Макарий же решительно заявил: «Я не скажу, что два естественные хотения, или два естественные действия в домостроительстве

воплощения Господа нашего Иисуса Христа, хотя бы меня разрубили на мелкие части и бросили в море». На заседаниях 11–14-е читались разные, относящиеся к вопросу о волях, документы: послания патриарха Софрония, Сергия, папы Гонория, Кира, Пирра, Павла, Петра, выдержки из сочинений Максима и Стефана. На 15-м и 16-м заседании обсуждалась вредная для православия деятельность фанатика монофелитства, монаха Полихрония, и ему дозволено было проделать, в доказательство истинности монофелитского учения, свой дерзкий опыт над умершим, кончившийся полным его посрамлением. Усопший в доказательство его мнения не воскрес.

Наконец, на двух последних заседаниях, 17-м и 18-м, (16-го сентября) было прочитано определение Собора. Анафема произнесена была на Феодора, Сергия, папу Гонория, Пирра, Павла, Кира, Петра, Макария, Стефана и Полихрония. В своем догматическом определении отцы, по примеру Халкидонского Собора, повторили символы – Никейский, Константинопольский, заимствовали значительную часть из определения IV Вселенского Собора и взяли несколько фраз из определения V Вселенского Собора. Собственное же свое определение о двух волях во Христе Собор выразил так: «Проповедуем также, по учению Св. Отцов, что в Нем и две естественные воли или хотения, и два естественные действия нераздельно, неизменно, неразлучно, неслиянно. И два естественные хотения не противоположенные одно другому, как говорили нечестивые еретики – да не будет! Но Его человеческое хотение не противоречит и не противоборствует, а следует, или лучше сказать, подчиняется Его Божественному и всемогущему хотению».

На вопрос императора, все ли так веруют, раздались единодушные крики в подтверждение общего согласия. Приняв хартию, император дал свою подпись, и из собрания понеслись возгласы: «Многие лета Императору! Ты разъяснил сущности двух природ Христа Бога».

Император утвердил постановления Собора особым декретом. В Рим были посланы извещения о результатах Соборных деяний – папе и Римскому Собору – отцов Собора и самого императора. В этих

извещениях наиболее щекотливым пунктом было сообщение об осуждении папы Гонория. Однако Римский первосвященник Лев II (преемник Агафона 10 января 681 г.) имел мужество принять его спокойно и со всею ясностью выразиться о печальном.

Судьбы монофелитства после VI Вселенского Собора переплетаются с государственными переменами и личностями на Византийском троне после Константина Погоната. Наследники Ираклия были люди с большой жестокостью в их природе. И сам Константин Погонат еще при его воцарении за невольное участие его двух младших братьев Тиверия и Ираклия в бунте войск, желавших видеть и их коронованными, отсек им носы. В этом виде они 12 лет числились «августами», пока не были лишены в 681 г. и этого звания. Но сын Константина Погоната, Юстиниан II (Ринотмит – 685–695 гг.; 705–711 гг.), жестокостью превзошел всякие ожидания. Безумен в правительственных мерах и безумно энергичный. Он переселял жителей одной местности в другую, начинал ненужные войны, ненужные постройки, разрушая старые, не щадя даже Церквей.

Против деспота поднялся бунт. Организовал его генерал Леонтий. В одну ночь заговорщики подняли тревогу, созывая народ в Св. Софию. Туда явился и патриарх Каллиник и заявил народу: «Сей день, его же сотвори Господь!» А народ кричал: «Разнесем кости Юстиниана!».

Юстиниан был захвачен, наутро приведен на ипподром уже с отсеченным носом. Отсюда и его историческое прозвание «Ринотмит». Он был сослан в Херсонес Таврический. Леонтий стал императором. Он не убил Юстиниана, потому что считал своим благодетелем его отца, Константина Погоната.

Леонтий царствовал всего три года – с 695 по 698 гг. Его также свергли взбунтовавшиеся войска, возвратившиеся после неудачной экспедиции для защиты Карфагена от арабов. Они на Крите провозгласили императором своего любимца Апсимара, назвав его Тиверием. Тиверию удалось взять Константинополь, арестовать Леонтия, отсечь ему нос и запереть в монастырь.

Семь лет царствовал Тиверий (698–705 гг.) и был тоже свергнут Юстинианом Ринотмитом. Херсонес, куда был сослан Юстиниан II, был в эти века богатым многолюдным торговым форпостом Византии, связывавшим ее с Сарматией и Скифией, т.е. будущей Россией. Жители Херсонеса были вольнолюбивы и управлялись автономно. Византия очень дорожила Херсонесом. Потеряв после арабского завоевания свою житницу – Египет, Византия из Скифии вывозила хлеб.

Херсонесцы привыкли к ссыльным знаменитостям. Сюда ссылались Климент Римский, Тимофей Элур, папа Мартин. Херсонесцы не жаловали Юстиниана, считая его деспотом. Они даже просили императора Тиверия убрать от них этого ссыльного. Юстиниан взаимно возненавидел херсонесцев. И убежал от них к хазарскому кагану. Тот выдал свою дочь за него замуж, и она в крещении получила имя Феодоры. Но Юстиниан был несносен. Зная это, император Тиверий уговорил кагана выдать ему Юстиниана. Каган подослал к Юстиниану убийц, но Юстиниан смог задушить их своими руками. Он бросил Феодору и из Фанагории (Керчи) убежал сначала в гавань Символов (Балаклаву), а оттуда с навербованной «дружиной» к устью Дуная. Лодчонки дружинников грозила разбить буря. «Государь, – взмолился один дружинник, – мы гибнем. Дай обет Богу, что, если вернешь царство, не будешь мстить врагам». Но не таков был Юстиниан. «Пусть Бог потопит меня здесь, если я пощажу хоть одного из них» – заявил беглый император.

Юстиниану удалось бежать из-под ареста. Добравшись до Болгарии, Юстиниан сговорился с болгарским князем Тербелем, и в марте 705 г. болгарские войска уже стояли под Константинополем. Ночью с группой смельчаков Юстиниан лично пролез в город через водосточную трубу, отворил изнутри одни ворота, впустил болгар и стал вновь василевсом. Началось упоение местью. Юстиниан велел привести к себе на ипподром арестованных Тиверия (Апсимара) и Леонтия, лишенного носа Тиверием, и всенародно топтал их ногами. Затем несчастных василевсов увели на нечистое место и обезглавили. Головы принесли Юстиниану, и он клал их себе под ноги, сидя на троне во время конных бегов и игр на ипподроме. Патриарх Каллиник, радовавшийся низвержению Юстиниана и короновавший Леонтия и Тиверия, был ослеплен и сослан. Брат

Тиверия и многие другие повешены на стенах Константинополя. Даже болгарский князь Тербел ужасался жестокостям и говорил, что напрасно греки называют варварами болгар.

Юстиниан занялся обещанной местью херсонесцам, начав большую внутреннюю войну. 100 тысяч воинов посадил он на корабли и послал в Тавриду с приказом истреблять всех жителей, не оказавших ему надлежащего гостеприимства. Прибывшие туда «завоеватели» всю знать убивали. Остальные спасались бегством. Пожалели только детей. Узнав, что не убивали всех, Юстиниан потребовал к себе главнокомандующего со всеми пленниками. Тот, посадив на суда огромное количество народа, поплыл к Константинополю. Но буря потопила флот и 73 тысячи людей. Юстиниан был доволен и жалел только, что он не наказал несчастных еще более жестко, как он о том мечтал. В следующем, 711 г., весной, Юстиниан отправил в Херсонес новый флот с приказом истребить все живое и разрушить все города. Тогда оставшийся в Крыму командующий спафарий Илия отказался исполнить этот приказ. Он соединился с хазарским каганом и объявил войну Константинопольскому флоту. Но флот тоже изменил Юстиниану. Херсонесцы выдвинули ссыльного из Византии сановника Вардана и объявили его императором с именем Филиппик. Филиппик-Вардан двинулся на столицу и взял ее без сопротивления. Юстиниан II негодовал, видя, как все его покидали. Он и его шестилетний сын были убиты. Так ушла из истории династия Ираклия и заменена новой, так называемой исаврийской, в правлении которой начались новые волнения – иконоборчество.

В своей церковной политике Юстиниан II стоял на твердой почве VI Вселенского Собора. При всей своей патологической жестокости он был крайне набожным: на монетах именовался «Слуга Христов» и был первым византийским императором, выбившим лик Христа на обратной стороне на своих монетах.

Юстиниан II решил дополнить решения V и VI Соборов, тем более что разброд в церковной среде и слабость дисциплины подталкивали к каноническому творчеству. Подсказывалась идея унифицировать церковный устав различных частей империи, но не по римскому, а по константинопольскому образцу, и не

иначе, как авторитетом Вселенского Собора. Указывалось, что ни V, ни VI Вселенские Соборы не издали никаких канонов и в дополнение к ним следовало бы таковые издать.

В 691–692 гг. Юстиниан созвал большой Собор византийских епископов с участием восточных патриархов и папских легатов. Собор был собран в том же Трулльском зале со сводами, что и VI Собор. Официально он называется Трулльским Собором, или Пято-шестым, как бы каноническим приложением к V и VI Вселенским Соборам. Но Римская Церковь его вселенским не признала. 102 канона, принятые Собором, отражают широкую картину церковных и нравственных непорядков того времени.

Марониты. Монофелитство умерло в Византии, но, как пережиток, осталось в одной из групп сирийцев на Ливане. В эту среду сирийских горцев византийское правительство в VII в. поставило в роли казаков-пограничников племя – воинов-исаврийцев из Тавра. Они составили основу для части ливанских сирийцев, получивших имя мардаитов («мардайя») и прославившихся своим стойким сопротивлением арабам-завоевателям.

Церковным центром их был монастырь Св. Марона. Имя «Марон», уменьшительное от «Мар», очень любимое в Сирии. Еще блаж. Феодорит рассказывает о сирском подвижнике Св. Мароне. Иоанн Златоуст из ссылки также пишет Марону. Неизвестно, в честь его ли был назван древний монастырь Св. Марона и где он был географически. Указывают то около города Апамеи, то около города Эмессы (Хомса). Разрушенный византийскими войсками монастырь был построен (VI в.) на другом месте с тем же именем Иоанна Марона, которого маронитская легенда именует и «патриархом». Из других немаронитских источников видно, что в VI в. монастырь «Св. Марона» был старшим и центральным среди монастырей этой области. Окрестное население – мардаиты – в VI и VII вв. по своей преданности византийскому правительству оказали активное сопротивление монофизитству (яковитству), по свидетельству Бар-Эбрайи. Дружа с императором Ираклием, они механически приняли его «Эктезис» и таким образом впутались в монофелитство. Св. Иоанн Дамаскин

говорит: «Мы впадем в маронитство, если приложим распятие к трисвятому». Таким образом, для него марониты – еретики. Евтихий, патриарх Александрийский (X в.), знает маронитов, как еретиков-монофелитов.

Когда марониты в 1182 г. соединились под владычеством крестоносцев с римской Церковью и отреклись от ереси, они затушевали свое 500-летнее еретическое прошлое и создали новое путаное «Житие» своего родоначальника патриарха Иоанна Марона (685–706 гг.), которое не объясняет, а только затемняет неясное для истории начало их Церкви.

Соединившись в количестве 40 тысяч с латинской Церковью в 1182 г., марониты затем вскоре отошли от латинства, но в 1215 г. вновь вошли в унию. Часть маронитов все-таки оставалась не соединенной с Римом, пока они не соединились с униатами в XV и XVI вв.

14.3 VII Вселенский Собор

В VIII в. император Лев Исавриец организовал жестокое гонение на Святые иконы, которое продолжалось при сыне его и внуке. В 787 г. против этой иконоборной ереси царицею Ириною созван был Седьмой Вселенский Собор в г. Никее, на который прибыло 367 отцов. Всего было 8 заседаний Собора: первое – в Нике, в церкви Святой Софии, 24 сентября 787 г., и последнее – в присутствии императоров в Константинополе – 23 октября. Таким образом, Собор был сравнительно кратким. Посередине между сидящим по обычаю положено было Евангелие. Лишь на пятом заседании по предложению римских легатов было решено принести икону и поклониться ей.

В конце VIII в. в Церкви обозначилась новая ересь – иконоборчество. Иконоборцы отрицали почитание земной святости Матери Божией и святых Божиих угодников и обвиняли православных в поклонении тварному созданию – иконе. Вокруг вопроса о почитании икон возникла ожесточенная борьба. На защиту святыни поднялись многие верующие, на которых обрушились гонения. Все это потребовало дать полное учение Церкви об иконе, ясно и четко определить его, восстанавливая иконопочитание наравне с почитанием Святого Креста и Святого Евангелия. Святые отцы VII Вселенского Собора собрали церковный опыт почитания Святых икон с первых времен, обосновали его и сформулировали догмат об иконопочитании на все времена и для всех народов, которые исповедуют Православную веру. Святые отцы провозгласили, что иконопочитание – это законоположение и Предание Церкви, оно направляется и вдохновляется Святым Духом, живущим в Церкви. Изобразительность икон неразлучна с евангельским повествованием. И то, что слово евангельское сообщает нам через слух, то же самое икона показывает через изображение.

Седьмой Собор утвердил, что иконопись есть особая форма откровения Божественной реальности и через Богослужение и икону Божественное откровение становится достоянием верующих.

В своих определениях Седьмой Вселенский Собор определил, каким должно быть почитание святых икон, каким образом икона может быть спасительна. Основной смысл почитания икон участники Собора видели не в почитании и поклонении самой материи иконы, не в почитании самих досок и красок или мозаичных плиток, но в том, чтобы в духовном усилии, взирая на образ, вознести внимание к самому источнику образа Невидимому Первообразу Богу. Такое исповедание почитания икон Седьмым Вселенским Собором ставит священное изображение как бы на грани видимого и осязаемого мира и мира духовного, божественного. Икона становится как бы видимым символом невидимого мира, его осязаемой печатью, и смысл ее – быть светлыми вратами неизреченных тайн, путем божественного восхождения.

14.4 Иконоборчество после VII Вселенского Собора

Исполнила ли иерархия постановления Собора об иконах? Летописцы говорят, что иконы были восстановлены императорами в церквях и во дворцах. Патриарх Тарасий, как человек компромисса («икономии»), конечно, вел дело так, чтобы не вызывать крайности. К иерархии, более чем обычно попорченной за время иконоборчества симонией, ибо выдвигалась иконоборческими властями, он относился довольно мягко, вопреки ревнивым придиркам монашествующих. Иконы вводились вообще мирно.

Но иконоборчество не было явлением только церковным, а более – политическим. На троне все время была атмосфера дворцовых переворотов и соединенной с ними игры борющихся партийных групп. Знамя Константина Копронима все время соблазняло дворцовых переворотчиков. Правительство Ирины во главе с евнухом Ставракием упраздняло одну за другой политические реформы Льва III и Константина V Копронима. Противники Ирины начали вбивать клин вражды между ней и сыном. Повод был острый. Ирина в свое время, нуждаясь в нейтралитете победоносного франкского короля Карла Великого, для более спокойной войны со славянами и сарацинами, устроила помолвку своего сына Константина с дочерью Карла Ротрудой. В Риме в 781 г. в присутствии Карла Великого совершено было заочное (для невесты) обручение с ней маленького Константина. Ко двору Карла в Аахен посланы были для Ротруды учителя греческого языка и других наук. Она научилась по-гречески. Шла переписка с Константином. Он был заочно влюблен в Ротруду. Она уже собиралась ехать в Константинополь. Но Ирина с течением времени потеряла политическую нужду в Карле Великом. Мир с Западом через мир с папой на Соборе 787 г. был восстановлен. Ротруда оказалась способной и властной девочкой. Ирина видела, что она будет командовать Константином и внушать ему мысль освободиться от опеки матери. А за молодой царицей придет и влияние на византийский трон самого Карла Великого. Через несколько месяцев после Вселенского Собора (в 788 г.) Ирина решила разлучить 18-летнего Константина с невестой и женила его, против его воли, на армянке Марии, внучке

святого Филарета Милостивого. К добру этот брак не привел. Пошли ссоры. Ирина фактически устранила сына от дел и этим отдала его сердце в руки заговорщиков. Властолюбивая Ирина на императорских указах ставила свое имя на первом месте. Сын требовал его для себя. По всем этим основаниям сын согласился с предложенным свержением матери и ссылки ее в Сицилию. Ставракий вовремя открыл заговор, и Ирина посадила сына под арест, а сама стала ставить на государственных актах только свое имя. Но в армии жили иконоборческие настроения и желание превратить поссорившегося с матерью Константина VI в нового Константина Копронима. Спустя несколько месяцев по многим военным округам империи прокатилась волна бунтов, провозглашавших Константина VI единодержавным. Ирина вынуждена была освободить сына и стала бессильной зрительницей того, как Ставракий и ее приближенные с обритыми головами отправлялись в ссылку. Константин был воцарен, а Ирина устранена от дел и помещена на жительство во дворец, носивший по иронии судьбы название Свобода.

Через два года между сыном и матерью произошло некоторое сближение. С 792 г. имя Ирины, но уже после имени Константина, снова появляется на государственных актах. Даже Ставракий получает амнистию. Но не прошло и года, как происходит новый военный бунт. Провозглашается императором дядя Константина, сын Копронима Никифор. Однако Константин овладевает положением и жестоко мстит Никифору и его брату Христофору, другому своему дяде, и их сообщникам. Одни были ослеплены, у других отрезаны языки. Эти жестокости вызвали даже восстание в Армении (793 г.).

В 795 г. брак не по любви у Константина VI распадается. Он прогоняет Марию-армянку, насильно постригая ее в монашество, а сам женится на фрейлине Феодоте.

Новая Августа Феодота была родственницей Феодора Студита, послала ему подарки, но он отверг их. Император Константин хотел побывать в Саккудийском монастыре, проезжая поблизости. Но монахи не вышли ему навстречу. За это «оскорбление величества» игумен Платон был посажен под арест в Константинополе, а братья Иосиф и Феодор были биты плетьми и высланы в Фессалонику. Однако такая

пропаганда монахов и словом и делом широко опорочивала императора в глазах народа. Грех императора преподносился как выдающееся беззаконие, грозящее гневом Божиим на византийское царство. Все это роняло Константина и выдвигало Ирину. Складывался заговор «справа» в ее пользу. Ирина сама его направляла. Когда в 797 г. Константин возвращался с игр на ипподроме к церкви Святого Маманта во Влахернах, на него напали военные заговорщики. Однако он сумел вырваться, вскочить на царский корабль, который увез его на азиатский берег. Народ заволновался. Ирине пришлось бояться за себя. Она послала письмо к спутникам сына, которые были тайно причастны к заговору. Ирина припугнула их тем, что откроет этот секрет, и тогда Константин не пощадит их. Устрашась такой перспективы, лжедрузья Константина решили его предать. Они привезли Константина в Константинополь во дворец рано утром в день Успения – 15 августа, заперли его в Пурпуровой палате, той самой, где он родился. И здесь в 9-м часу утра он был варварски, с жестокостью ослеплен, после чего вскоре и умер. Сделано было это, по словам летописца, «по решению его матери и ее советников».

В это же время патриарх Тарасий освободился от политической необходимости покрывать грешный брак Константина с Феодотой и наложил для успокоения зилотов запрещение на совершителя его, авву-иконома Иосифа. Ирина воцарилась снова единодержавно (797–802 гг.). Это был первый, но не единственный случай единодержавия женщины на византийском троне. В этот момент возник проект – Ирине соединиться браком с Карлом Великим и создать вновь единую Корону объединенной империи Востока и Запада. Папы еще мыслили себя политическими подданными византийских императоров, но реальную помощь получали все более и более от новых королей Запада. И в данном случае папа Лев III (795–816 гг.), переживавший в Риме большие смуты, не получал помощи от Константинополя, а только от Карла Великого. Понятно, что он уступил просьбам Карла венчать его титулом императора. Это и состоялось в Риме 25 декабря 800 г.

Это не мыслилось как создание Западной Римской империи, а как введение Карла Великого во власть над единой Римской империей. Ведь и древние (IV–V вв.) разделения императорской власти мыслились в

единой империи. В настоящий момент, при свержении в 797 г. Константина VI, папа и Карл считали царский трон единой империи вакантным, ибо единовластие женщины – Ирины – считалось незаконным. Карл Великий, таким образом, становился претендентом и на Константинополь, и на весь Восток. В западных летописях после имени императора Константина VI стали ставить имя Карла Великого. И в Константинополе относились к этому однозначно: Карл Великий рассматривался как бунтовщик западных провинций против законных василевсов. В Константинополе после Ирины все равно избрали бы своего императора, не обращая внимания на Карла. И потому Карлу пришлось подумать, как реализовать «свою римскую» власть на Востоке. Возник план – Карлу жениться на Ирине. В Константинополь едет от папы Льва III и Карла посольство с предложением Ирине – вступить с Карлом в брак и «соединить восточные и западные области». Таким путем Карл надеялся добиться признания его со стороны Византии. И Ирине показалось соблазнительным реально восстановить границы империи в широте эпохи Константина Великого. И могло бы стать, что в Константинополь прибыла бы франкская династия. Но самозамкнувшееся и сузившееся греческое самосознание не вместило этой, может быть, победоносной возможности. Махнув рукой на Запад, византийцы заботились только о своих греческих интересах.

Сторонники императрицы Ирины, признательные ей за восстановление Православия, не были требовательны к ней со стороны моральной, смотрели как бы поверх ее вражды к сыну и вообще поверх ее политики. Считали, очевидно, что некривыми эти пути будут сложными. Например в 801 г. преподобный Феодор Студит в письме к императрице хвалит ее за льготный закон о податях.

Вскоре после смерти Ирина была канонизована. Ее печальный и подвижнический конец вселил убеждение в ее покаянии. Но летописцы не забывали трагедий ее жизни и вспоминали их с подчеркиванием контраста с ее общей репутацией.

ЛИТЕРАТУРА

1. Донини, А.У истоков христианства / А. Донини. – Москва: Изд-во Полит. лит., 1989. – 365 с.
2. Амусин, И. Д. Кумранская община / И. Д. Амусин. – Москва : Наука, 1983. – 328 с.
3. Болотов, В. В. Лекции по истории древней Церкви: в 4 т. / В. В. Болотов. – Киев : Изд-во им. святителя Льва, папы Римского, 2007.
4. Бриллиантов, А. И. Лекции по истории древней Церкви / А. И. Бриллиантов. – СПб.: – Изд-во Олега Абышко, 2007. – 480 с.
5. Янг, Дж. Христианство / Дж. Янг. – Москва: Изд-во Торговый дом Гранд, 2000. – 384 с.
6. Каутский, К. Происхождение христианства / К. Каутский. – Москва: Изд-во Полит. лит., 1990. – 463 с.
7. Поснов, М. Э. История христианской церкви (до разделения церквей – 1054 г.) / М. Э. Поснов. – Киев: Изд-во Жизнь с Богом, 1991. – 614 с.
8. Свентицкая, И.С. Ранее христианство: страницы истории / И.С. Свентицкая. – Москва : Изд-во Полит. лит., 1987. – 336 с.
9. Тальберг, Н.Д. История христианской Церкви / Н.Д. Тальберг. – Киев: Изд-во им. Святителя Льва, папы Римского, 2005. – 950 с.
10. Хосроев, А. Из истории раннего христианства / А. Хосроев. – Москва: Изд-во Присцельс, 1997 –374 с

11. www. heretics.com.
12. www. krotov.Info/index.htn.
13. www. krotov.info.
14. www. antology .rebgi.spb.ru.
15. www. newacropolis.org.ua.
16. www. edic.ru.
17. www. monotheism.narod.ru.
18. www. ao.ortodoxy .ru.
19. www. lib.eparbia-saratov .ru.
20. www. thirdmill.org.
21. www. dork-oren. ru.
22. www. bible-center. ru.
23. www. kiew-ortodox.org.
24. www. drewo.prawbeseda.ru.
25. www. orthedu.ru.